كَشفُ المُراد

في

شَرح تجريد الاعتِقاد

تصنيف :

سلطان المحققين الخواجة نصير الدين

محمد بن الحسن الطوسي المتوفى سنة ٦٧٢ هـ

انتشارات شكوری

خیابان آیة الله نجفی (ارم)، پاساژ قدس، پلاک ٤٧

كَشفُ المُرَاد
في
شَرح تجرِيد الاعتِقَاد

تصنيف :

سلطان المحققين الخواجة نصير الدين

محمد بن الحسن الطوسي المتوفى سنة ٦٧٢ هـ

شرح :

العالم الرباني جمال الدين الحسن بن يوسف

ابن علي بن المطهر المشتهر بالعلامة الحلي المتوفى سنة ٧٢٦ هـ

مع حواشي وتعليقات قيمة :

لآية الله السيد ابراهيم الموسوي الزنجاني

منشورات

شكوری ـ قم





شناسنامه كتاب

* نام كتاب : كشف المراد فى شرح تجريد الاعتقاد

* مؤلف : علاّمة المحقق الخواجه نصير الدين الطوسى

* ناشر : انتشارات شكورى ـ قم خيابان آيت الله نجفى(ارم)
پاساژ قدس پلاك ۴۷ تلفن : ۷۱۵۴۳۹

* تعداد : ۲۰۰۰ جلد

* نوبت چاپ : سوم

* تاريخ چاپ : زمستان ۱۳۷۲

* قطع : وزيرى

* تعداد صفحات : ۴۶۶ صفحه

* چاپخانه : امير ـ قم تلفن : ۲۷۸۳۹

* اين كتاب با استفاده از تسهيلات حمايتى وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامى منتشر شده است.

قيمت : ۲۷۵۰ ريال

موجز من حياة المصنف قدس سره



وهو سلطان العلماء ونابغة الدهر وأفضل الحكماء والمتكلمين ممدوح أكابر الآفاق ومجمع مكارم الأخلاق الذي لا يحتاج إلى التعريف لغاية شهرته مع أن كل ما يقال في وصفه فهو دون مرتبته حجة الفرقة الناجية الامامية الاثنا عشرية وقدوة المحققة الجعفرية محمد بن محمد بن الحسن الجهرودي القمي الطوسي «ره» ولد قدّس سرّه بمشهد طوس في تاريخ ١١ جمادى الأولى سنة ٥٩٧ وتوفي يوم الغدير سنة ٦٧٢ هـ ودفن في البقعة المقدسة الكاظمية في الرواق .

قرء المعقول على استاذه فريد الدين النيسابوري وغيره ، والمنقول على والده محمد بن الحسن وهو تلميذ فضل الله الراوندي وهو تلميذ السيد المرتضى علم الهدى والشيخ الطوسي وغيرهما من فطاحل الفقهاء والفلاسفة الجعفرية وذكر ترجمته الصفدي في تاريخه للتراجم محمد بن محمد بن الحسن نصير الدين أبو عبد الله الطوسي الفيلسوف صاحب علوم الرياضة والرصد كان رأساً في علم الأوائل لا سيما في الأرصاد والحساب فإنه فاق الكبار قرأ على المعين سالم بن بدران وكان ذا

حرمة وافرة ومنزلة عالية عند هولاكو وكان الملك يطيع الخواجه فيما يشير به عليه والأموال في تصريفه فابتنى بمدينة مراغة قبة ورصداً عظيماً وكان حسن الصورة سمحاً كريماً جواداً حليماً حسن المشرة غزير الفضل جليل القدر داهية .

قال جرجي زيدان في آداب اللغة العربية في ترجمته قدّس سرّه : أنه قد جمع في خزانة كتبه ما ينوف على أربعمائة ألف مجلد وأنه أقام المنجمين والفلاسفة ووقف عليهم الأوقاف فزها العلم في بلاد المغول على يد هذا الفارس كأنه قبة منيرة في ظلمة مدلهمة . انتهى

ولائه بالنسبة إلى أمير المؤمنين عليه‌السلام بشعره المعروف :

لو أن عبداً أتى بالصالحات غداً	وودّ كل نبي مرسل وولي
وصام ما صام صواماً بلا ملل	وقام ما قام قواماً بلا كسل
وعاش ما عاش آلافاً مؤلفة	عار من الذنب معصوماً من الزلل
ما كان في الحشر يوم البعث منتفعاً	إلا بحب أمير المؤمنين علي

أخلاقه

منها أن كتب له شخص مكتوباً مشتملاً على فحش وسباب كثيرة وكان من عباراته (يا كلب بن الكلب) فكتب في جوابه له بكل لين ورأفة أما قولك يا كذا فليس بصحيح لأن الكلب من ذوات الأربع وهو نابح طويل الأظفار وأما أنا فمنتصب القامة بادي البشرة عريض الأظافر ناطق ضاحك فهذه الفصول والخواص غير تلك الفصول والخواص ، إلى آخر ما أطال في نقض ما اشتمل عليه المكتوب من غير انزعاج ولا ذكر كلمة قبيحة .

تلامذته

يروي عنه جماعة منهم العلامة الحلي والسيد عبد الكريم ابن طاوس

وقطب الدين محمد بن مسعود الشيرازي وشهاب الدين أبو بكر الكازروني وغيرهم .

واما مصنفاته الفائقة ومؤلفاته الرائقة

وهي كثيرة في أقسام العــلوم شتى منها كتاب تجريد العقائد في التوحيد والمعرفة والنبوة والامامة والمعاد وشرحه جماعـة كثيرة من الأعاظم منهم العلامة الحلي من أكابر علماء الشيعة والشيخ شمس الدين الأصفهاني والمولى علي القوشجي الشافعي والملا عبد الرزاق الاهيجاني الكيلاني بل بلغ شراح كتاب التجريد إلى ستين رجلاً من أكابر الفلاسفة .

مجمل حياة الشارح العلامة الحلّي (قدس سره)

هو الشيخ الامام قدوة علماء الاسلام جمال الدين أبو منصور الحسن بن يوسف ابن زين الدين علي بن محمد بن المطهر الحلّي المشتهر بالعلامة كان مقداماً وقدوة في جلّ العلوم الاسلامية اعترف بفضله المخالف والمؤالف وأورده أرباب التراجم من الفريقين في معاجمهم مع الثناء الجميل عليه لا سيما مفخر الطائفة آية الله السيد شهاب الدين المرعشي في مقدمته لإحقاق الحق .

ميلاده

ليلة الجمعة ٢٧ رمضان سنة ٦٤٨ كما صرح بذلك نفسه في الخلاصة في الرجال.

وفاته

ليلة السبت ٢١ محرم سنة ٧٢٦ بالحلة المزيدية بين الكوفة والمحمودية ونقل إلى الغري الشريف النجف الأشرف ودفن في الحجرة الواقعة على يمين الداخل إلى الحضرة الشريفة العلوية أمير المؤمنين علي بن أبي طالب سلام الله عليه من جهة الشمال وقبره ظاهر يزار (زرته مراراً) ويقابله قبر المحقق ملا أحمد الاردبيلي « ره » فأكرم بهما من بوابين لتلك القبة السامية .

كلمات العلماء في حقه

قال العلامة البحاثة الميرزا عبد الله أفندي في رياض العلماء ما لفظه الامام الهمام العالم العامل الفاضل الكامل الشاعر الماهر علامة العلماء وفهّامة الفضلاء

استاد الدنيا المعروف فيما بين الأصحاب بالعلامة عند الإطلاق ، الموصوف بغاية العلم ونهاية الفهم والكمال وهو ابن أخت المحقق صاحب الشرايع وكان «قده» آية الله لأهل الأرض وله حقوق عظيمة على زمرة الامامية والطائفة الشيعة الحقة الاثنا عشرية لساناً وبياناً تدريساً وتأليفاً وكان جامعاً لأنواع العلوم مصنفاً في أقسامها حكمياً متكلماً فقيهاً محدّثاً اصوليا أديبا شاعراً ماهراً وقد رأيت بعض أشعاره ببلدة أردبيل .

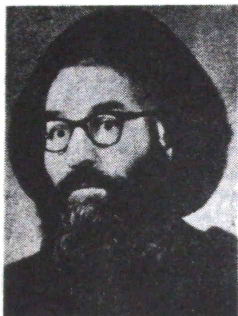
وهي تدل على جودة طبعه في أنواع النظم أيضا وكان وافر التصنيف متكاثر التأليف أخذ واستفاد عن جمّ غفير من علماء عصره من الخاصة والعامة وقال العلامة السيد محسن الأمين في أعيان الشيعة ما لفظه : هو العلامة على الاطلاق الذي طار صيته في الآفاق ولم يتفق لأحد من علماء الامامية أن لقب بالعلامة على الاطلاق غيره ويطلق عليه أيضا آية الله برع في المعقول والمنقول وتقدم وهو في عصر الصبى على العلماء الفحول وقال فقيه الشيعة الشيخ يوسف البحراني صاحب الحدائق في كتاب لؤلؤة البحرين وكان العلامة وحيد عصره وفريد دهره الذي لم تكتحل حدقة الزمان له بمثيل ولا نظير إلى أن قال ومن لطائفه أنه ناظر أهل الخلاف في سلطانية زنجان في مجلس السلطان محمد خدابنده وأفهم العلماء الموجودين من العامة فراجع إلى تاريخ زنجان تأليف كاتب الترجمة ، وقال صاحب الوسائل في حقه : فاضل عالم علامة العلماء محقق مدقق ثقة فقيه محدّث إلى غير ذلك من تعريف الفقهاء والعلماء وأهل التراجم .

مؤلفاته « قده » :

بلغ مؤلفاته في العقائد وأصول الفقه والفقه والرجال والكلام خمسة مائة مؤلف ذكرها صاحب مجمع البحرين في مادة علم .

بتاريخ ١٣٩٩

ابراهيم الموسوي الزنجاني


السيد ابراهيم الزنجاني

موجز من ترجمة صاحب الحواشي

هو السيد ابراهيم بن سيد ساجدين بن السيد باقر ولد في قصبة صائن قلعة أبهر زنجان ودرس السطوح في قم وهاجر إلى النجف الأشرف سنة ١٣٦٤ وتلمذ عند المراجع والفقهاء وأساطين الفلسفة وحصل على درجة الاجتهاد وألف ٥٤ كتابا في الفقه والأصول والفلسفة والعقائد والتراجم والحواشي على الكفاية والمكاسب والرسائل وشرح التجريد ودرس عنده كثير من طلاب الحوزة العلمية وكان يصلي في رواق حضرة أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه‌السلام إلى أن خرج من النجف سنة ١٣٩٥ هـ وسكن في الكويت .

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله القاهر سلطانه العظيم شأنه الواضح برهانه الغامر أحسانه الذي أيّد العباد بمعرفته وهداهم الى صحبته ليفوزوا بجزيل الثواب العظيم المخلّد ويخلصوا من العقاب الاليم السرمد، وصلى الله على اكمل نفس انسانية واطيب طينة عنصرية محمد المصطفى وعلى عترته الابرار وذريته الاخيار وسلم تسليما.

اما بعد فان كمال الانسان انما هو بحصول المعارف الالهية وادراك الكمالات الربانية اذ بصفة العلم يمتاز عن عجم الحيوانات ويفضّل على الجمادات ولا معلوم اكمل من واجب الوجود تعالى والعلم به اكمل من كل مقصود وانما يتم بعلم الكلام فانه المتكفل بحصول هذا المرام فوجب على كل مكلف من اشخاص النـــاس الاجتهاد في ازالة الالتباس بالنظر الصحيح في البراهـين وطلب الحق باليقـين وواجب على كل عارف من العلماء ارشاد المتعلمين وتسليك الناظرين وقد كنا صرفنا مدة من العمر في وضع كتب متعددة في هذه العلوم الجليلة واحراز هذه الفضيلة والآن حيث وفقنا الله تعالى للاستفادة من مولانا الافضل العالم الاكمل نصير الحق والملة والدين محمد بن محمد بن الحسن الطوسي قدس الله تعالى روحه الزكية في العلوم الالهية والمعارف العقلية ووجدناه راكباً نهج التحقيق سالـكا جدد التدقيق معرضاً عن سبيل المغالبة تاركاً طريق المغـالطة اتبعنا مطـارح اقــدامه في نقضه وابرامــه ولمـــا عرج إلى جوار الرحمن ونزل بساحـة الرضوان وجدنا كتابه الموسوم بتجريد الاعتقاد قد بلـــغ فيه أقصى المرام وجمع جُلّ مسائل الكلام على أبلـــغ نظام كما ذكر في خطبته واشار

في ديباجته الا انه (قده) اوجز الفاظه في الغاية وبلغ في ايراده المعاني إلى طرف (طرق – خ) النهاية حتى كلّ عن ادراكه المحصّلون وعجز عن فهم معانيه الطالبون فوضعنا هذا الكتاب الموسوم بكشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد موضحاً لما استبهم من معضلاته وكاشفاً عن مشكلاته راجياً من الله تعالى جزيل الثواب وحسن المآب انه أكرم المسئولين وعليه نتوكل وبه نستعين .

قال : بسم الله الرحمن الرحيم اما بعـــد حمد واجب الوجود على نعمائه والصلوة على سيد انبيائه محمد المصطفى وعلى اكرم احبائه فاني مجيب الى ما سئلت من تحرير مسائل الكلام وترتيبها على ابلغ النظام مشيراً الى غرر فرائد الاعتقاد ونكت مسائل الاجتهاد مما قادني الدليل اليه وقوى اعتمادي عليه وسمّيته بتجريد الاعتقاد والله اسئل العصمة والسداد وان يجعله ذخراً ليوم المعاد ورتبته على ستة مقاصد [١] (المقصد الاول) في الامور العامة وفيه فصول (الفصل الاول) في الوجود والعدم – وتحديدهما بالثابت العين والمنفي العين او الذي يمكن ان يخبر عنه ونقيضه او بغير ذلك يشتمل على دور ظاهر – .

أقول : في هذا الفصل مسائل مهمة جليلة هـذه اوليها وهي أن الوجود والعدم لا يمكن تحديدهما واعلم ان جماعة من المتكلمين والحكماء حدّوا الوجود والعدم أما المتكلمون فقالوا الموجود هو الثابت العين والمعدوم هو المنفي العين والحكماء قالوا الموجود هو الذى يمكن أن يخبر عنه والمعدوم هو الذي لا يمكن ان يخبر عنه إلى غير ذلك [٢] حـدود فاسدة لا فائدة في ذكرها وهذه الحدود

---

(١) قوله « ره » على ستة مقاصد المقصد الاول في الامور العامة الثاني في الجواهر والاعراض الثالث في اثبات الصانع وصفاته والرابـع في النبوة الخامس في الامامة السادس في المعاد .

(٢) قوله إلى غير ذلك وهو قولهم الموجود هو الذي يكون فاعلاً أو منفعلا والمعدوم لا يكون فاعلا ولا منفعلا .

كلها باطلة لاشتمالها على الدور فان الثابت مرادف للموجود والمنفي للمعدوم ولفظة « الذي » انما يشار بها إلى متحقق ثابت فيؤخذ الوجود في حد نفسه.

قال : بل المراد تعريف اللفظ إذ لا شيء اعرف من الوجود .

اقول : لما ابطل تحديد الوجود والعدم اشار إلى وجه الاعتذار للقدماء من الحكماء والمتكلمين في تحديدهم له فقال انهم ارادوا بذلك تعريف لفظة الوجود ومثل هذا التعريف شائع في المعلومات الضرورية إذ هو بمنزلة تبديل لفظ بلفظ اوضح منه وان لم يستفد منه صورة غير ما هو معلوم عند التحديد وانما كان كذلك لأنه لا شيء أعرف من الوجود إذ لا معنى أعم منه .

قال : والاستدلال بتوقف التصديق بالتنافي عليه او بتوقف الشيء على نفسه أو عدم تركب الوجود مع فرضه مركبا وابطال الرسم باطل .

أقول : ذكر فخر الدين في ابطال تعريف الوجود وجهين والمصنف لم يرتض بهما ونحن نقررهما ونذكر ما يمكن أن يكون وجه الخلل فيهما الاول ان التصديق بالتنافي بين الوجود والعدم بديهي إذ كل عاقل على الاطلاق يعلم بالضرورة انه لا يمكن اجتماع وجود وعدمه والتصديق موقوف على التصور وما يتوقف عليه البديهي اولى (لا بد-خل) أن يكون بديهيا فيكون تصور الوجود والعدم بديهيا الثاني إن تعريف الوجود لا يجوز أن يكون بنفسه والا دار ولا باجزائه لأن تلك الاجزاء إن كانت وجودات لزم تعريف الشيء بنفسه وان لم يكن وجودات فعند اجتماعها (إن لم يحصل) أمر زائد كان الوجود محضا ما ليس بوجود هذا خلف (وإن حصل) أمر زائد هو الوجود كان التركيب في قابل الوجود [1] أو فاعله لا فيه ولا بالأمور الخارجية عنه

(١) أي تلك الأجزاء التي حصل الوجود عند اجتماعها إما قابلة للوجود ان كان فاعله أمراً آخر أو فاعلة له إن كان قابله أمراً آخر فالوجود الذي فرضناه ذا أجزاء واردنا تعريفه بها ليس بذى اجزاء بل ذو الاجزاء اما فاعله أو قابله وهذا خلف ايضاً .

لأن الخارجي انمـــا يصلح التعريف لو كان مساويا للمعرف لأن الاعم لا يفيد التميز الذي هو أقل مراتب التعريف والاخص اخفى وقد حذر في المنطق عن التعريف به لكن العلم بالمساواة يتوقف على العلم بالماهية [١] فيلزم الدور وهذان الوجهان باطلان اما الاول فلأن التصديق البديهي لا يجب ان يكون تصوراته بديهية لما ثبت في المنطق من جواز توقف البديهي من التصديقـات على التصور الكسبي، سلمنا لكن جاز أن يكون التصور للمفردات ناقصاً أي تكون معلومة باعتبار ما من الاعتبارات وذلك يكفي في باب التصديقات ويكون المراد من الحد حصول كمال التصور واما الثاني فلأن ما ذكره في نفي تركيب الوجود عائد إلى كل ماهية مركبة على الاطلاق وهو باطل بالضرورة،سلمنا لكن جاز التعريف بالخارجي وشرطه المساواة في نفس الأمر لا العلم بالمساواة فالناظر في اكتساب الماهية إذا عرض على ذهنه عوارضها واستفاد من بعضها تصور تلك الماهية علم بعد ذلك أن ذلك العارض مساو لها ثم يفيد غيره تصورها بذكرذلك العارض ولا دور في ذلك سلمنا لكن العلم بالمساواة لا يستلزم العلم بالماهية من كل وجه بل من بعض الوجوه على ما قدمناه ويكون الاكتساب لكمال التصور فلا دور حينئذ .

المسألةالثانية في أن الوجودمشترك

قال : وتردد الذهن حال الجزم بمطلق الوجود واتحادمفهوم نقيضه وقبوله القسمة يعطي الشركة .

اقول : لما فرغ من البحث عن ماهية الوجود شرع في البحث عن احكامه فبدأ باشتراكه واستدل عليه بوجوه ثلاثة ذكرهـا الحكماء والمتكلمون الاول

---

(١) وبيان ذلك أن المساواة نسبة بـين الماهية وما يساويها والعـلم بالنسبة يتوقف على العلم بالمنتسبين .

إنا قدنجزم بوجود ماهية ونتردد في خصوصياتها مع بقاء الجزم بالوجود فإنا إذا شاهـــدنا اثراً حكمنا بوجود مؤثره فإذا اعتقدنا بانه ممكن ثم زال اعتقادنا بامكانه وتجدد اعتقادنا بوجوبه لم يزل الحكم الأول فبقاء الإعتقاد بالوجود عند زوال اعتقاد الخصوصيات يدل على الاشتراك الثاني أن مفهوم السلب واحـد لا تعدد فيه ولا امتياز فيكون مفهوم نقيضه الذي هو الوجود واحـداً والا لم ينحصر التقسيم بين السلب والايجاب الثالث إن مفهوم الوجود قابل للتقسيم بين الماهيات فيكون مشتركا بينها اما المقدمة الأولى فلأنا نقسمه إلى الواجب والممكن وإلى الجوهر والعرض وإلى الذهني والخارجي والعقل يقبل هذه القسمة واما المقدمة الثانية فلأن القسمة عبارة عن ذكر جزئيات الكلي الصادق عليها بفصول متغايرة او ما يشابه الفصول ولهذا لا يقبل العقل قسمة الحيوان إلى الانسان والحجر لما لم يكن صادقا عليهما ويقبل قسمته إلى الانسان والفرس .

المسألة الثالثة في أن الوجود زائد على الماهيات

قال : فيغاير الماهية والا اتحدت الماهيات أو لم تنحصر اجزائها

أقول : هذه المسئلة فرع على المسئلة الأولى وإعلم ان الناس اختلفوا في أن الوجود هل هو نفس الماهية أو زائد عليها فقال أبو الحسن الاشعري وابوالحسين البصري وجماعة تبعوهما أن وجود كل ماهية نفس تلك الماهية وقال جماعة من المتكلمين والحكماء أن وجود كل ماهية مغاير لهـا الا وجود واجب الوجود تعالى فإن أكثر الحكماء قالوا أن وجوده نفس حقيقته وسيأتي تحقيق كلامهم فيه وقد استدل الحكماء على الزيادة بوجوه الاول : ان الوجود مشترك على ما تقدّم فاما انيكون نفس الماهية أو جزءاً منها أو خارجاً عنها والاول باطل وإلا لزم اتحاد الماهيات في خصوصياتها لما تبين من اشتراكه والثاني باطل والا لم تنحصر اجزاء الماهية بل يكون كل ماهية على الاطلاق مركبة من اجزاء

لا تتناهى واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الشرطية أن الوجود إذا كان جزء من كل ماهية فانه يكون جزءاً مشتركا بينها ويكون كمال الجزء المشترك فيكون جنسا فتفتقر كل ماهية إلى فصل يفصلها عما يساويها فيه لكن كل فصل فانه يكون موجوداً لإستحالة انفصال بالموجودات بالامور العدمية فيفتقر الفصل إلى فصل آخر هو جزء منه ويكون جزءاً من الماهية لأن جزء الجزء يكون جزءاً ايضاً موجوداً فيفتقر إلى فصل آخر يتسلسل فيكون للماهية اجزاء لا تتناهى وأما استحالة التالي فلوجوه أحدها أن وجود ما لا يتناهى محال على ما يأتي . الثاني يلزم منه تركب واجب الوجود تعالى لأنه موجود فيكون ممكنا بسبب التركب هذا خلف . الثالث : يلزم منه انتفاء الحقائق اصلا لأنه يلزم منه تركب الماهيات البسيطة فلا يكون البسيط متحققا فلا يكون المركب متحققا وهذا كله ظاهر البطلان .

قال : ولا نفكاكهما تعقلا .

أقول : هذا هو الوجه الثاني الدال على زيادة الوجود وتقريره انا قد نعقل الماهية ونشك في وجودها الذهني والخارجي والمعقول مغاير للمشكوك فيه وكذلك قد نعقل وجوداً مطلقاً ونجهل خصوصية الماهية فيكون مغايراً لها .

لا يقال : انا قد نتشكك في ثبوت الوجود فيلزم ان يكون ثبوته زائداً عليه ويتسلسل .

لأنا نقول : التشكك ليس في ثبوت وجود للوجود بل في ثبوت الوجود نفسه للماهية وذلك هو المطلوب .

قال : ولتحقق الامكان .

اقول : هذا وجه ثالث يدل على الزيادة وتقريره ان ممكن الوجود متحقق

بالضرورة والإمكان انما يتحقق على تقدير الزيادة لأن الوجود لو كان نفس الماهية أو جزءها لم تعقل منفكة عنه فلا يجوز عليها العدم حينئذ وإلاّ لزم جواز اجتماع النقيضين وهو محال وانتفاء جواز العدم يستلزم الوجوب فينتفي الإمكان حينئذ للمنافاة بين الامكان الخاص والوجوب الذاتي ولأن الإمكان نسبة بين الماهية والوجود والنسبة لا تعقل إلا بين شيئين .

قال : وفائدة الحمل .

اقول : هذا هو الوجه الرابع الدال على المغايرة بين الماهية والوجود وتقريره إنا نحمل الوجود على الماهية فنقول الماهية موجودة فنستفيد منه فائدة معقولة لم تكن لنا حاصلة قبل الحمل وإنما تتحقق هذه الفائدة على تقدير المغايرة إذ لو كان الوجود نفس الماهية لكان قولنا الماهية موجودة بمنزلة قولنا الماهية ماهية أو الموجودة موجودة والتالي باطل فكذا المقدم .

قال : والحاجة إلى الاستدلال .

أقول : هذا وجه خامس يدل على أن الوجود ليس هو نفس الماهية ولاجزء منها وتقريره إنا نفتقر في نسبة الوجود إلى الماهية إلى الدليل في كثير من الماهيات ولو كان الوجود نفس الماهية أو جزءها لم نحتج إلى الدليل لإفتقار الدليل إلى المغايرة بين الموضوع والمحمول والتشكيك في النسبة الممتنع تحققه في الذاتي .

قال : وانتفاء التناقض .

أقول : هذا وجه سادس يدل على الزيادة وتقريره إنا قد نسلب الوجود عن الماهية فنقول : الماهية معدومة ولو كان الوجود نفس الماهية لزم التناقض ولو كان جزء منها لزم التناقض أيضاً لأن تحقق الماهية يستدعي تحقق أجزاءها التي من جملتها الوجود فيستحيل سلبه عنها وإلاّ لزم اجتماع النقيضين فتحقق انتفاء التناقض يدل على الزيادة .

قال : وتركب الواجب .

أقول : هذا وجه سابع وهو ان تركب الواجب منتف وإنما يتحقق لو كان الوجود زائداً على الماهية لأنه يستحيل أن يكون نفس الماهية لما تقدم فلو كان جزءاً من الماهية لزم أن يكون الواجب مركباً وهو محال .

قال : وقيامه بالماهية من حيث هي هي .

أقول : هذا جواب عن استدلال الخصم على ان الوجود نفس الماهية وتقرير استدلالهم انه لو كان زائداً على الماهية لكان صفة قائمة بها لإستحالة أن يكون جوهراً قائماً بنفسه مستقلاً عن الماهية واستحالة قيام الصفة بغير موصوفها وإذا كان كذلك فإما أن يقوم بالماهية حال وجودها أو حال عدمها والقسمان باطلان أما الأول فلأن الوجود الذي هو شرط في قيام هذا الوجود بالماهيــة أن يكون هو هذا الوجود فيلزم اشتراط الشيء بنفسه أو يكون مغايراً له فيلزم قيـــام الوجودات المتعددة بالماهيــة الواحدة ولأنا ننقــل البحث إلى الوجود الذي هو شرطه فيتسلسل وأما الثاني فلأنه يلزم قيام الصفة الوجودية بالمحل المعدوم وهو باطل وإذا بطل القسمان انتفت الزيادة وتقرير الجواب أن نقول الوجود قائم بالماهية من حيث هي هي لا باعتبار كونها موجودة ولا باعتبار كونها معدومة فالحصر ممنوع .

قال : فزيادته في التصور .

أقول : هذا نتيجة ما تقدم وهو ان قيام الوجود بالماهية من حيث هي هي إنما يعقل في الذهن والتصور لا في الوجود الخارجي لإستحالة تحقق ماهية ما من الماهيات في الأعيان منفردة عن الوجود فكيف تتحقق الزيادة في الخارج والقيام بالماهية فيه بل وجود الماهية زائد عليها في نفس الأمر والتصور لا في الأعيــان وليس قيام الوجود بالماهية كقيام السواد بالمحل .

المسألة الرابعة في انقسام الوجود إلى الذهني والخارجي

قال : وهو ينقسم إلى الذهني والخارجي وإلاّ لبطلت الحقيقية .

أقول : اختلف العقلاء هيهنا فجماعـــة منهم نفوا الوجود الذهني وحصروا الوجود في الخارجي والمحققون منهم أثبتوه وقسموا الوجود إلى الخارجي والذهني قسمة حقيقية واستدل المصنف رحمة الله عليه بأن القضية الحقيقية صادقة قطعاً لأنا نحكم بالأحكام الإيجابية على موضوعات معدومة في الأعيان وتحقق الصفة يستدعي تحقق الموصوف وإذ ليس ثابتاً في الأعيان فهو متحقق في الذهن .

وإعلم ان القضية تطلق على الحقيقية وهي التي يؤخذ موضوعها من حيث هو هو لا باعتبار الوجود الخارجي بل باعتبار ما صدق عليه الموضوع بالفعل وتطلق على الخارجية وهي التي يؤخذ موضوعها باعتبار الخارج وهو مذهب سخيف قد أبطل في المنطق فتحقق الحقيقية يدل على الثبوت الذهني كما قررناه .

قال : والموجود في الذهن إنما هو الصورة المخالفة في كثير من اللوازم .

أقول : هذا جواب عن استدلال من نفي الوجود الذهني وتقرير استدلالهم انه لو حلّت الماهية في الأذهان لزم أن يكون الذهن حاراً بارداً اسود ابيض فيلزم مع اتصاف الذهن بهذه الأشياء المنتفية عنه اجتماع الضدين والجواب ان الحاصل في الذهن ليس هو ماهية الحرارة والسواد بل صورتها ومثالها المخالفة للماهية في لوازمها واحكامها فالحرارة الخارجية تستلزم السخونة وصورتها لا تستــلزمها والتضاد إنما هو بين الماهيات لا بين صورها وأمثلتها .

المسئلة الخامسة في ان الوجود ليس هو معنى زائداً على الحصول العيني

قال : وليس الوجود معنى به تحصل الماهية في العين بل الحصول

أقول : قد ذهب قوم غير محققين إلى ان الوجود معنى قائم بالماهية يقتضي

حصول الماهية في الأعيان وهذا مذهب سخيف يشهد العقل ببطلانه لأن قيام ذلك المعنى بالماهية في الأعيان يستدعي تحقق الماهية في الخارج فلو كان حصولها في الخارج مستنداً إلى ذلك المعنى لزم الدور المحال بل الوجود هو نفس تحقق الماهية في الأعيان وليس ما به تكون الماهية في الأعيان .

المسئلة السادسة في ان الوجود لا تزايد فيه ولا اشتداد

قال : ولا تزايد فيه ولا اشتداد

أقول : ذهب قوم إلى ان الوجود قابل للزيادة والنقصان وفيه نظر لأن الزيادة إن كانت وجوداً لزم اجتماع المثلين وإلاّ لزم اجتماع النقيضين واما نفي الاشتداد فهو مذهب أكثر المحققين قال بعضهم لانه بعد الاشتداد إن لم يحدث شيء آخر لم يكن الاشتداد اشتداداً بل هو باق كما كان وإن حدث فالحادث إن كان غير الحاصل فليس اشتداداً للموجود الواحد بل يرجع إلى انه حدث شيء آخر معه وإلا فلا اشتداد وكذا البحث في جانب النقصان وهذا الدليل ينفي قبول الاعراض كلها للاشتداد والتنقص .

المسئلة السابعة في ان الوجود خير والعدم شر

قال : وهو خير محض .

أقول : انا إذا تأملنا في كل ما يقال له خير وجدناه وجوداً وإذا تأملنا في كل ما يقال له شر وجدناه عدماً الا ترى القتل فإن العقلاء حكموا بكونه شراً وإذا تأملناه وجدنا شرّيته باعتبار ما يتضمن من العدم فإنه ليس شراً من حيث قدرة القادر عليه فإن القدرة كمال الإنسان ولا من حيث ان الآلة قطاعة فإنه أيضاً كمال لها ولا من حيث حركة أعضاء القاتل ولا من حيث قبول العضو المنقطع للتقطيع بل من حيث هو إزالة كمال الحياة عن الشخص فليس الشر إلاّ هذا العدم وباقي القيود الوجودية خيرات فحكموا بأن الوجود خير محض

والعدم شر محض ولهذا كان واجب الوجود تعالى أبلغ في الخيرية والكمال من كل موجود لبراءته عن القوة والاستعداد وتفاوت غيره من الوجودات فيه باعتبار القرب من العدم والبعد عنه .

المسئلة الثامنة في ان الوجود لا ضد له

قال : ولا ضد له .

أقول : الضد ذات وجودية تقابل ذاتاً أخرى في الوجود ولما استحال أن يكون الوجود ذاتاً وان يكون له وجود آخر استحال أن يكون ضداً لغيره ولانه عارض لجميع المعقولات لان كل معقول اما خارجي فيعرض له الوجود الخارجي أو ذهني فيعرض له الوجود الذهني ولا شيء من أحد الضدين يعرض لصاحبه ومقابلته للعدم ليس تقابل الضدين على ما يأتي تحقيقه في نفي المعدوم بل تقابل السلب والايجاب إن أخذا مطلقين والا تقابل العدم والملكة .

المسئلة التاسعة في انه لا مثل للوجود

قال : ولا مثل له .

أقول : المثلان ذاتان وجوديتان يسد كل واحدة منهما مسدّ صاحبه ويكون المعقول منهما شيئاً واحداً بحيث إذا سبق أحدهما إلى الذهن ثم لحقه الآخر لم يكتسب العقل من الحاصل ثانياً غير ما اكتسبه أولا والوجود ليس بذات فلا يماثل شيئاً آخر وايضاً فليس هيهنا معقول يساويه في التعقل على معنى ما ذكرناه إذ كل معقول مغاير لمعقول الوجود .

لا يقال : ان كليه وجزئيه متساويان في التعقل فكان له مثل وهو الجزئي .
لأنا نقول : انهما ليسا متساويين في المعقولية وإن كان أحد جزئي الجزئي هو الكلي لكن الاتحاد ليس تماثلا (وأيضاً) فإنه عارض لكل المعقولات على ما قررناه أولا ولا شيء من المثلين يعارض لصاحبه .

المسئلة العاشرة في انه مخالف لغيره من المعقولات وعدم منافاته لها

قال : فتحققت مخالفته للمعقولات .

اقول : لما انتفت نسبة التماثل والتضاد بينه وبين غيره من المعقولات وجبت المخالفة بينهما إذ القسمة حاصرة في كل معقولين بين التماثل والتضاد والاختلاف وقد انتفى التماثل والتضاد فوجب الاختلاف ولهذا جعله نتيجة لما سبق .

قال : ولا ينافيها :

اقول : المتنافيان لا يمكن اجتماعهما وقد بينا ان كل معقول على الاطلاق فإنه يمكن عروض مطلق الوجود له واجتماعه معه وصدقه عليه فكيف ينافيه .

لا يقال : العدم المطلق أمر معقول وقد قضى العقل بمنافاته له فكيف يصح قوله على الاطلاق انه لا ينافيها .

لانا نقول : نمنع أولا كون العدم المطلق [١] معقولا والعدم الخاص له حظ من الوجود ولهذا افتقر إلى موضوع خاص كافتقار الملكة اليه (سلمنا) لكن نمنع استحالة عروض الوجود المطلق للعدم المعقول فإن العدم المعقول ثابت في الذهن فيكون داخلا تحت مطلق الثابت فيصدق عليه مطلق الثابت ومنافاته للوجود المطلق لا باعتبار صدق مطلق الثبوت عليه بل من حيث انه أخذ مقابلا له ولا امتناع في عروض أحد المتقابلين للآخر إذا أخذا لا باعتبار التقابل

---

(١) التقابل بين الوجود والعدم بأحد الاعتبارين كالعدم فإنه من حيث هو متمثل ذهني ليس مقابلا للوجود بل معروض له وإنما يقابله من حيث هو عدم وسلب وكذلك الوجود مقابل له من حيث هو هو وأما من حيث هو مفهوم ذهني فيعرض عليه العدم فهما من حيث هما هما يتقابلان ومن حيث هما مفهومان ذهنيان يعرض كل منهما على الآخر وكذا الكلية والجزئية فإن الكلي من حيث هو متمثل في الذهن وعرض قائم بالنفس جزئي ومن حيث هو هو كلي صادق على كثيرين والجزئي أيضاً من حيث هو هو ليس بكلي بل مقابله ومن حيث مفهوم من المفاهيم كلي له مصاديق كثيرة .

كالكلية والجزئية فإنها قد يصدق أحدهما على الآخر باعتبار تغايرهما لا باعتبار تقابلها وهذا فيه دقة .

المسألة الحادية عشرة في تلازم الشيئية والوجود

قال : ويساوق الشيئية فلا تتحقق بدونه والمنازع مكابر مقتضى عقله.

أقول : اختلف الناس في هذا المقام فالمحققون كافة من الحكماء والمتكلمين اتفقوا على مساوقة الوجود للشيئية وتلازمها حتى ان كل شيء على الإطلاق فهو موجود على الإطلاق وكل ما ليس بموجود فهو منتف وليس بشيء وبالجملة لم يثبتوا للمعدوم ذاتاً متحققة فالمعدوم الخارجي لا ذات له في الخارج والذهني لا ذات له ذهناً وقال جماعة من المتكلمين ان للمعدوم الخارجي ذاتاً ثابتة في الأعيان متحققة في نفسها ليست ذهنية ولا غيرها وهؤلاء مكابرون في الضرورة فإن العقل قاض بأنه لا واسطة بين الموجود والمعدوم فإن الثبوت هو الوجود .

قال : وكيف تتحقق الشيئية بدونه مع إثبات القدرة وانتفاء الاتصاف .

اقول : لما استبعد مقالة هؤلاء القوم ونسبهم إلى المكابرة شرع فيالاستدلال على بطلان قولهم واعلم ان هؤلاء يذهبون إلى أن القدرة لا تأثير لها في الذوات أنفسها لأنها ثابتة في العدم مستغنية عن المؤثر في جعلها ذواتاً ولا في الوجود لأنه عندهم حال والحال غير مقدورة وقد ثبت في نفس الأمر اناتصاف الماهية بالصفة غير ثابت في الأعيان بل هو أمر اعتباري والا لزم التسلسل لأن ذلك الإتصاف لو كان ثابتاً لكان مشاركاً لغيرهمن الموجودات في الثبوت وممتازاً عنها بخصوصية وما به الاشتراك مغاير لما به الإمتياز فيكون اتصاف ذلك الاتصاف بالثبوت أمراً زائداً عليه ويلزم التسلسل .

إذا ثبت هذا فاعلم ان المصنف (قده) قد تسلم مذهبهم وما ثبت في نفس الأمر وألزمهم المحال (وتقريره ان الماهيات لو كانت ثابتة في العدم لإستغنت الممكنات في وجودها عن المؤثر فانتفت القدرة أصلاً ورأساً والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ان القدرة حينئذ لا تأثير لها في الذوات ولا في الوجود على مذهبهم ولا في اتصاف الماهية بالوجود على ما ثبت في نفس الأمر وذلك يستلزم نفي التأثير أصلاً وأما بطلان التالي فبالإتفاق والبرهان ودل عليه على ما يأتي فلهذا إستبعد المصنف (قده) هذه المقالة مع إثبات القدرة المؤثرة والقول بكون الاتصاف أمراً ذهنياً وانه منتف في الخارج .

قال : وانحصار الموجود مع عدم تعقل الزائد .

أقول : هذا برهان آخر دال على انتفاء الماهيات في العدم وتقريره ان مذهبهم ان كل ماهية نوعية فإنه ثبت من أشخاصها في العدم ما لا يتناهى كالسواد والبياض والجواهر وغيرها من الحقائق فألزمهم المصنف (قده) المحال وهو القول بعدم انحصار الموجودات لأن تلك الماهيات ثابتة وهي غير محصورة في عدد متناه والثبوت هو الوجود لإنتفاء تعقل أمر زائد على الكون في الأعيان فلزمهم القول بوجود ما لا يتناهى من الماهيات وهو عندهم باطل فإن جعلوا الوجود أمراً مغايراً للكون في الأعيان كان نزاعاً في العبارة وقولاً بإثبات ما لا يعقل مع انا نكتفي في إثبات محالية قولهم بالثبوت الذي هو الكون في الأعيان وهم يسلمونه لنا والبراهين الدالة على استحالة ما لا يتناهى كما تدل على استحالته في الوجود تدل على استحالته في الثبوت إذ دلالتها إنما هي على انحصار الكائن في الأعيان وقول المصنف (قده) « وانحصار الموجود » عطف على الإنتفاء أي وكيف تتحقق الشيئية بدون الوجود مع إثبات القدرة وانتفاء الاتصاف ومع انحصار الموجود مع عدم تعقل الزائد هكذا ينبغي أن يفهم كلامه هنا .

قال : ولو اقتضى التميز الثبوت عينا لزم منه محالات .

اقول : لما ابطل مذهب المثبتين شرع في ابطال حججهم ولهم حجتان قويتان (رديتان — خ ل) ذكرهما المصنف وابطلها (امـــا الحجة الأولى) فتقريرها أن كل معدوم متميز وكل متميز ثابت فكل معدوم ثابت (اما المقدمة الأولى) فيدل عليها أمور ثلاثة احدها ان المعدوم معلوم وكل معـــلوم متميز الثاني أن المعدوم مرادفا لأنا نريد اللذات ونكره الالام فلا بد وان يتميز المراد عن المكروه الثالث أن المعدوم مقدور وكل مقدور متميز فإنا نميز بين الحركة يمنـة ويسرة وبين الحركة إلى السماء ونحكم بقدرتنا على إحدى الحركتين دون الأخرى فلولا تميز كل واحدة منهما عن الأخرى لاستحال هذا الحكم واما (المقـــدمة الثانية) فلأن التميز صفة ثابتة للمتميز وثبوت الصفة يستدعي ثبوت الموصوف لأنه فرع عليه والجواب أن التميز لا يستدعي الثبوت عينا والالزم منه محالات أحدها أن المعلوم قد يكون مستحيل الوجود لذاته كشريك الباري تعـــالى واجتماع الضدين وغيرهما ويتميز احدهما عن الاخر فلو اقتضى التميز الثبوت عيناً لزم ثبوت المستحيلات مع انهم وافقونا على انتفاء المستحيل الثاني ان المعلوم قد يكون مركبا خيالياً ووجوداً وليس بثابت في العين اتفاقا الثالث أن المقدورية لو استدعت الثبوت لإنتفت إذ لا قدرة على الثابت وكذا المرادية .

قال : والإمكان اعتباري يعرض لما وافقونا على انتفائه .

أقول : هذه الحجة الثانية لهم على ثبوت المعدوم وهي انهم قالوا أن المعدوم ممكن وإمكانه ليس أمراً عدميا والا لم يبق فرق بين نفي الإمكان وبين الإمكان المنفي فيكون أمراً ثبوتياً وليس جوهراً قائما بذاته فلا بد له من محـل ثبوتي وهو الممكن لإستحالة قيام الصفة بغير موصوفها فيكون الممكن العدمي ثابتـا وهو المطلوب واجاب المصنف (قده) عنه بأن الإمكان أمر اعتباري ليس شيئاً

خارجيا والا لزم التسلسل وان يكون الثبوتي حالا في محل عدمي وهو باطل قطعا وايضاً فإن الإمكان يعرض للممكنات العدمية كالمركبات وهم وافقونا على انتفائها خارجاً فيبطل قولهم كل ممكن ثابت .

المسألة الثانية عشرة في نفي الحال

قال : وهو يرادف الثبوت والعدم يرادف النفي فلا واسطة .

أقول : ذهب أبو هاشم واتباعه من المعتزلة والقاضي والجويني من الاشاعرة إلى ان هيهنا واسطة بين الموجود والمعدوم وهي ثابتة وسموها الحال وحدوها بانها صفة لموجود لا يوصف بالوجود والعدم فيكون الثابت أعم من الموجود والمعدوم أعم من المنفي وهـذا المذهب باطل بالضرورة فان العقل قاض بأنه لا واسطة بين الوجود والعدم وأن الثبوت هو الوجود ومرادف له وأن العدم والنفي مترادفان ولا شيء عند العقل أظهر من هذه القضية فلا يجوز الاستدلال عليها .

قال : والوجود لا يرد عليه القسمة والكلي ثابت ذهنا ويجوز قيام العرض بالعرض .

أقول : لما أبطل مذهبهم اشار إلى بطلان ما احتجوا به وهو وجهان الاول قالوا قد تبين ان الوجود زائد على الماهية فاما أن يكون موجوداً أو معدوماً ولا موجوداً ولا معدوماً والأولان باطلان أما الأول فلانه يلزم منه التسلسل واما الثاني فلانه يلزم منه اتصاف الشيء بنقيضه فبقي الثالث والجواب أن الوجود غير قابل لهذه القسمة لإستحالة انقسام الشيء إلى نفسه وإلى غيره فكما لا يقال السواد أما أن يكون سواداً أو بياضا كذلك لا يقال الوجود اما أن يكون موجودا أو لا يكون ولأن المنقسم إلى الشيئين أعم منهما ومستحيل أن يكون الشيء أعم من نفسه الوجه الثاني أن اللونية أمر ثابت مشترك بين

السواد والبياض فيكون كل واحد من السواد والبياض ممتازاً عن الاخر بأمر زائد على ما به الاشتراك ثم الأمران إن كانا موجودين[١] لزم قيام العرض بالعرض وإن كانا معدومين لزم أن يكون السواد أمراً عدميا وكذلك البياض وهو باطل بالضرورة فثبتت الواسطة والجواب من وجهين الأول أن الكلي ثابت في الذهن فلا يرد عليه هذه القسمة الثاني أن العرض قد يقوم بالعرض على ما يأتي وأيضاً فإن قيام الجنس بالفصل ليس هو قيام عرض بعرض .

قال : ونوقضوا بالحال نفسها .

أقول : اعلم أن نفاة الاحوال قالوا وجدنا ملخص ادلة مثبتي الحال يرجع إلى أن هيهنا حقائق تشترك في بعض ذاتياتها وتختلف في البعض والآخر ومابه الاشتراك مغاير لمـا به الامتياز ثم قالوا أن ذلك ليس بموجود ولا معدوم فوجب القول بالحال وهذا ينتقض عليهم بالحال نفسها فوجب القول بالحال للحال نفسها فان الأحوال عندهم متعددة متكثرة فلها جهتا اشتراك هي مطلق الحالية وامتيازهي خصوصيات تلك الاحوال وجهة الاشتراك مغايرة لجهة الامتياز فيلزم أن يكون للحال حال اخرى ويتسلسل .

قال : والعذر بعدم قبول التماثل والاختلاف والتزام التسلسل باطل.

أقول : إعتذر المثبتون عن الزام النفاة بوجهين الاول أن الحال لا يوصف بالتماثل والاختلاف الثاني القول بالتزام التسلسل والعذران باطلان أمـا الأول فلأن كل معقول إذا نسب إلى معقول آخر فاما أن يتحدا في المعقولية ويكون المتصور من أحدهما هو المتصور من الاخر وانما يتعددان بعوارض لاحقة لماهيتهما

---

(١) بيان ذلك فهذان الأمران ان كانا موجودين فإما أن يكونا جوهرين وإما أن يكونا عرضين والاول باطل للزوم كون الالوان جوهراً والثاني كذلك للزوم قيام العرض بالعرض وإن كانا معدومين لزم عدم وجود الالوان وهو باطل بالضرورة .

المثلان اولا يكون كذلك وهما المختلفان فلا يتصورنفيهما واما الثاني فلأنه يبطل الاستدلال بوجود الصانع تعالى وبراهين ابطال التسلسل آتية هيهنا وأجاب بعض المتأخرين بأن المختلفين إذا اشتركا في أمر ثبوتي لزم ثبوت أمرين بهما يقع الاختلاف والتماثل وأما إذا اتحدا في أمر سلبي فلا يلزم ذلك والأحوال وإن اشتركت في الحالية كالسوادية والبياضية الا أن ذلك المشترك أمر سلبي فلا يلزم التسلسل وهو غير مرضي عندهم لأن الأحوال عندهم ثابتة .

المسألة الثالثة عشرة : في التفريع على القول بثبوت المعدوم والاحوال

قال : فبطل مافرّعوا عليهما من تحقق الذوات الغير المتناهية في العدم وانتفاء تأثير المؤثر فيها وتباينها واختلافهم في اثبات صفة الجنس ومايتبعها في الوجود ومغايرة التحيز للجوهرية واثبات صفة المعدوم بكونه معدوما وامكان وصفه بالجسمية ووقوع الشك في اثبات الصانع بعد اتصافه بالقدرة والعلم والحياة .

أقول : لما أبطل مذهب القائلين بثبوت المعدوم والحال أبطل مـا فرعوا عليها وقد ذكر من فروع اثبات الذوات في العدم أحكاماً اختلفوا في بعضها الاول اتفقوا على أن تلك الذوات غير متناهية في العدم ولكل نوع عـدد غير متناه وإن كانت تلك الاعداد متناهية باشخاص الثاني إن الفاعل لا تأثير له في جعل الجوهر جوهراً والعرض عرضاً وانما تأثير الفاعل في جعل تلك الذوات موجودة لأن تلك الذوات ثابتة في العدم لم تزل والمؤثر انمـا يؤثر على طريقة الاحداث وقد صار إلى هذا الحكم جماعة من الحكماء وقالوا إن كل ما بالفاعل ينتفي بانتفاء الفاعل فلو كان الجوهرجوهراً بالفاعل لإنتفى بانتفائه لكن انتفاء الجوهر عن ذاته يستلزم التناقض الثالث اتفقوا على انتفاء التباين في الذوات بل جعلوا الذوات كلها متساوية في كونها ذواتا وانما تختلف بصفات عارضة لهـا

وهذا المذهب باطل لأن الصفات إن كانت لازمة كان اختلافها دليلاً على اختلاف الملزومات والا جاز أن ينقلب السوادجوهراً وبالعكس وذلك باطل بالضرورة الرابع اختلفوا في صفات الأجناس هل هي ثابتة في العدم أم لا والمراد بصفات الاجناس ما يقع به الاختلاف والتماثل كصفة الجوهرية في الجواهر والسوادية في السواد إلى غير ذلك من الصفات فذهب ابن عياش إلى عراء تلك الماهيات عن الصفات في العدم وأما الجبائيان وعبد الجبار وابن متويه فانهم قالوا صفات الجوهر أما ان تكون عائدة إلى الجملة [1] كالحيوة وما يشترط بها واما أن تكون عائدة إلى الأفراد وهي أربعة احدها الصفة الحاصلة حالتي الوجود والعدم وهي الجوهرية والثانية الوجود وهي الصفة الحاصلة بالفاعل الثالثة التحيز وهي الصفة التابعة للحدوث الصادرة عن صفة الجوهرية بشرط الوجود الرابعة الحصول في الحيز وهي الصفة المعللة بالمعنى وليس له صفة [2] زائدة على هذه الاربع فليس له بكونه أسود أو ابيض صفات واما الاعراض فلا صفات لها عائدة إلى الجملة بل لها ثلاث صفات راجعة إلى الافراد احدها الصفة الحاصلة حالتي الوجود والعدم وهي صفة الجنس [3] الثانية الصفة الصادرة عنها بشرط الوجود الثالثة صفة الوجود الخامس ذهب أبو يعقوب الشحام وابو عبدالله البصري وابو اسحاق بن عياش إلى ان الجوهرية هي التحيز ثم قال الشحام والبصري إن الذات موصوفة بالتحيز كما توصف بالجوهرية ثم اختلفا فقال الشحام إن الجوهر حال عدمه حاصل في الحيز وقال البصري شرط الحصول في الحيز

---

(١) أي إلى مركب من حقائق من حيث هو مركب كالانسان فإنه من حيث هو مركب متصف بالحياة وليست الحياة صفة لكل واحد من الحقائق المتحققة فيه .

(٢) أي الصفات التي هي الاحوال.

(٣) وهي العرضية كالكمية والكيفية والإضافية وما هو مندرج تحتها كالكونية وغيرها .

الوجود فهو حال العدم موصوف بالتحيز لا الحصول في الحيز وزعم ابن عياش انه حال العدم غير موصوف بأحدهما ولا بغيرهما السادس اتفق المثبتون إلا أبا عبدالله البصري على أن المعدوم لا صفة له بكونه معدوما والبصري اثبت له صفة بذلك السابع اتفقوا الا ابا الحسين الخياط على أن الذوات المعدومة لا توصف بكونها اجساما وجوّزه الخياط الثامن اتفقوا على أن من علم أن العالم صانعاً قادراً حكيماً مرسلا للرسل قد يشك في انه هل هو موجود أم لا ويحتاج في ذلك إلى دليل بناء منهم على جواز اتصاف المعدوم بالصفات المتغايرة والعقلاء كافة منعوا من ذلك وأوجبوا وجود الموصوف بالصفة الموجودة لأن ثبوت الشيء لغيره فرع ثبوت ذلك الغير في نفسه .

قال : وقسمة الحال إلى المعلل وغيره وتعليل الإختلاف بها وغير ذلك مما لا فائدة بذكرها .

أقول : لما ذكر تفاريع القول بثبوت المعدوم شرع في تفاريع القول بثبوت الحال وذكر منها فرعين الاول قسمة الحال إلى المعلل وغيره قالوا ثبوت الحال للشيء أما يكون معللا بموجود قائم بذلك الشيء كالعالمية المعللة بالعلم أو لا يكون كذلك كسوادية السواد فقسموا الحال إلى المعلل وغيره الثاني اتفقوا على أن الذوات كلها متساوية في الماهية وانما تختلف باحوال تنضاف اليها واتفق أكثر العقلاء على بطلان هذا الوجوب استواء المتماثلين في اللوازم فيجوز على القديم الإنقلاب إلى المحدث وبالعكس ولأن التخصيص لا بد له من مرجح وليس ذاتاً ولا صفة ذات والا تسلسل .

المسئلة الرابعة عشرة : في الوجود المطلق والخاص

قال : ثم الوجود قد يؤخذ على الاطلاق فيقابله عدم مثله وقد يجتمعان لا باعتبار التقابل ويعقلان معا وقد يؤخذ مقيدا فيقابله عدم مثله .

أقول : إعلم أن الوجود عبارة عن الكون في الاعيان ثم ان هذا الكون في الأعيان قد يؤخذعارضا لماهية ما فيتخصص الوجود حينئذ وقد يؤخذمجرداً من غير إلتفات إلى ماهية خاصة فيكون وجوداً مطلقاً إذا عرفت هذا فالوجود العام يقابله عدم مطلق غير متخصص بماهية خاصة وهذا الوجود المطلق والعدم المطلق قد يجتمعان على الصدق فان المعدوم فيالخارج الموجود في الذهن يصدق عليه انه معدوم مطلق وانه موجود مطلق نعم إذا نظر إلى وحدة الاعتبار امتنع اجتماعهما في الصدق على شيء واحد وإنما يجتمعان إذا أخذا لا باعتبار التقابل ولهذا كان المعدوم مطلقاً متصوراً للحكم عليه بالمقابلة للموجود المطلق وكل متصور ثابت في الذهن والثابت في الذهن أحد أقسام مطلق الثابت فيكون الثابت مطلقاً صادقاً على المعدوم المطلق لا باعتبار التقابل وهذا الوجود المطلق والعدم المطلق أمران معقولان وان كان قد نازع قوم في ان المعدوم المطلق غير متصور واما الوجود الخاص وهو وجودالملكات المتخصص باعتبار تخصصها فانه يكون مقيداً كوجود الانسان مثلا المقيد بقيد الانسان وغيره من الماهيات فانه يقابله عدم مثله خاص .

المسئلة الخامسة عشرة : في ان عدم الملكة يفتقر الى الموضوع

قال : ويفتقر إلى الموضوع كافتقار ملكته .

أقول : عدم الملكة ليس عدماً مطلقاً بل له حظ ما من الوجود ويفتقر إلى الموضوع كإفتقار الملكة اليه فانه عبارة عن عدم شيء عن شيء آخر مع امكان اتصاف ذلك الموضوع بذلك الشيء كالعمى فانه عدم البصر لا مطلقاً ولكن عن شيء من شأنه أن يكون بصيراً فهو يفتقر إلى الموضوع الخاص المستعد للملكة

كما تفتقر الملكة اليه ولهذا لما امتنع البصر على الحائــط لعدم استعداده امتنع العمى عليه .

قال : ويؤخذ الموضوع شخصيا ونوعيا وجنسيا .

أقول : لما فسر عدم الملكة بانه عدم شيء عن موضوع من شانه أن يكون له وجب عليه أن يبين الموضوع وقد اختلف الناس في ذلك فذهب قوم إلى أن ذلك الموضوع موضوع شخصي فعدم اللحية عن الأمرد عدم ملكة وعدمها عن الأنثى (الاثط خ ل) ليس عدم الملكة وقوم جعلوه اعم من ذلك بحيث يدخل فيه الموضوع النوعي فعدم اللحية عن الأنثى (الاثط خ – ل) ايجاب وعــدم ملكة وعدمها عن الحمار ليس عدم ملكة وقوم جعلوه اعم من ذلك بحيث يدخل فيه الموضوع الجنسي أيضاً ولا مشاحة في ذلك لعدم فائدة فيه .

المسئلة السادسة عشرة : في ان الوجود بسيط

قال : ولا جنس له بل هو بسيط فلا فصل له

أقول : قد بينا أن الوجود عارض لجميع المعقولات فلا معقول أعم منه فلا جنس له فلا فصل له لأن الفصل هو المميز لبعض أفراد الجنس عــن البعض فاذا انتفت الجنسية انتفت الفصلية بــل هو بسيط لا يقال لم لا يجوزان يكون مركباً لا من الأجناس والفصول كتركب العدد من الآحاد لأنا نقول تلــك الأجزاء أما ان تكون موجودة أو لا تكون كذلك وعلى التقدير الأول يكون طبيعة الجزء والمركب واحدة فلا يقع الامتياز إلا بالمقدار وهو منتف وعلى التقدير الثاني لا يكون الوجود عارضاً لجميع المعقولات مع فرضنا اياه كذلك هذا خلف .

المسئلة السابعة عشرة : في مقوليته على ما تحته من الجزئيات

قال : ويتكثر بتكثر الموضوعات ويقال بالتشكيك على عوارضها .

أقول : الوجود طبيعة معقولة (مقولة – ظ) كلية واحـدة غير متكثرة فإذا اعتبر عروضه للماهيـــات تكثر بحسب تكثرها لإستحالة عروض العرض الشخصي لماهيات متعددة ويكون طبيعة متحققة في كل واحـدة من عوارض تلك الماهيات أعني ان طبيعة الوجود متحققة في وجود الانسان ووجود الفرس وغيرهما من وجودات الحقائـق ويصدق عليها صدق الكلي على جزئياته وعلى تلك الماهيات صدق العارض على معروضاته ويقال على تلك الوجودات العارضة للماهيات وبالتشكيك و ذلك ان الكلي إن كان صدقـه على أفراده على السواء كان متواطياً وان كان لا على السواء بل يكون بعض تلك الأفراد أولى بالكلي من الآخر أو أقدم منه أو يوجد الكلى في ذلك البعض أشد منه في الآخر كان مشككا والوجود المطلق من حيث هو بالنسبة إلى كل وجود خاص كذلك لأن وجود العلة أولى بطبيعة الوجود من المعلول والوجود في العلة سابق على الوجود في المعلول وأشد عند بعضهم فيكون مشككا .

قال : فليس جزء من غيره مطلقا .

أقول : هذا نتيجة ما تقدم وذلك لأن المقول بالتشكيك لا يكون جزء مما يقال عليه ولا نفس حقيقته لإمتناع التفاوت في المـاهية وأجزاءها على ما يأتي فيكون البتة عارضا لغيره فلا يكون جزء من غيره على الاطلاق أما بالنسبة إلى الماهيات فلانه عارض لها على ما تقدم من امتناع كونه جزءاً من غيره وانه زائد على الحقائق وأما بالنسبة إلى وجوداتها فلانه مقول عليها بالتشكيك فلهذا قال رحمه الله : مطلقا

المسئلة الثامنة عشرة : في الشيئية

قال : والشيئية من المعقولات الثانية وليست متأصلة في الوجود فلا شيء مطلقا ثابت بل هي تعرض لخصوصيات الماهيات .

اقول: قال أبو علي بن سينا الوجود أما ذهني وأما خارجي والمشترك بينهما هو الشيئية فان أراد حمل الشيئية على القدر المشترك وصدقها عليه فهو صواب والا فهو ممنوع إذا عرفت هذا فنقول الشيئية والذاتية والجزئية وأشباهها من المعقولات الثانية التي تعرض للمعقولات الأولى لانها لا تعقل الا عارضة لغيرها من الماهيات وليست متأصلة في الوجود كتأصل الحيوانية والانسانية فيه بل هي تابعة لغيرها في الوجود وليس يمكن وجود شيئية مطلقة فلا شيء مطلقا ثابت انما الثبوت يعرض للماهيات الشخصية المخصوصة .

المسئلة التاسعة عشرة : في تمايز الاعدام

قال : وقد يتمايز الاعدام ولهذا استند عدم المعلول إلى عدم العلة لا غير ونافى عدم الشرط وجود المشروط وصحح عدم الضد وجود الاخر بخلاف باقي الاعدام .

اقول : لا شك في ان الملكات متمايزة وأما العدميات فقد منع قوم من تمايزها بناء على أن التميز انما يكون للثابت خارجاً وهو خطأ فانها تتمايز بتمايز ملكاتها واستدل المصنف «قده» بوجوه ثلاثة الاول ان عدم المعلول يستند إلى عدم العلة ولا يستند إلى عدم غيرها فلولا امتياز عدم العلة عن عدم غيرها لم يكن عدم المعلول مستنداً اليه دون غيره وأيضا فانا نحكم بأن عدم المعلول لعدم علته ولا يجوز العكس فلولا تمايزها لما كان كذلك الثاني ان عدم الشرط ينافي وجود المشروط لإستحالة الجمع بينهما لأن المشروط لا يوجد الا مع شرطه وإلا لم يكن الشرط شرطا وعدم غيره لا ينافيه فلولا الامتياز لم يكن كذلك الثالث أن عدم الضد عن المحل يصحح وجود الضد الآخر فيه لإنتفاء صحة وجود الضد الطاري مع وجود الضد الباقي وعدم غيره لا يصحح ذلك فلا بد من التمايز .

قال : ثم العدم قد يعرض لنفسه فيصدق النوعية والتقابل عليه باعتبارين .

أقول : العدم قد يفرض عارضا لغيره وقد يلحظ لا باعتبار عروضه للغير فيكون أمراً معقولاً قائما برأسه ويكون له تحقق في الذهن ثم ان العقل يمكنه فرض عدمه لأن الذهن يمكنه الحاق الوجود والعدم بجميع المعقولات حتى بنفسه فاذا اعتبر العقل للعدم ماهية معقولة وفرضها معدومة كان العدم عارضا لنفسه ويكون العدم العارض للعدم مقابلاً لمطلق العدم باعتبار كونه رافعا له وعدما له ونوعا منه باعتبار ان العدم المعروض أخذ مطلقا على وجه يعم العارض له ولغيره فيصدق نوعية العدم العارض للمعروض والتقابل بينهما باعتبارين .

قال : وعدم المعلول ليس علة لعدم العلة في الخارج وان جاز في الذهن على انه برهان اني وبالعكس لمي .

أقول: لما بيّن ان الاعدام متمايزة بأن عدم المعلول يستند إلى عدم العلة ذكر ما يصلح جوابا لتوهم من يعكس القول ويجعل عدم المعلول علة لعدم العلة فازال هذا الوهم وقال وعدم المعلول ليس علة لعدم العلة بل الأمر بالعكس كما يأتي ثم قيّد النفي بالخارج لأن عدم المعلول قد يكون علة لعدم العلة لكن لا في الخارج بل في الذهن كما في برهان اني بأن يكون عدم المعلول أظهر عند العقل من عدم العلة فيستدل العقل عليه ويكون علة له باعتبار التعقل لا باعتبار الخارج ولا يفيد العلية في نفس الأمر بل في الذهن ولهذا سمى انيا لأنه لا يفيد إلا الوجود في الذهن أما الاستدلال بعدم العلة على عدم المعلول فهو برهان لمي مطابق للأمر نفسه .

المسئلة العشرون : في ان عدم الاخص اعم من عدم الاعم

قال : والاشياء المترتبة في العموم والخصوص وجودا تتعاكس عدما .

اقول: إذا فرض أمران أحدهما أعم من الآخر كالانسان والحيوان ونسب عدمأحدهما إلى الآخر بالعموم والخصوص وجد عدم الأخص أعم من عدم الأعم فان الحيوان يشمل الانسان وغيره فغير الانسان لا يصدق عليه انه انسان بل يصدق عليه عدمه ولا يصدق عليه عدم الحيوان لانه أحد أنواعه ويصدق أيضاً عدم الانسان على ما ليس بحيوان وهو ظاهر فعدم الحيوان لا يشمل أفراد عدم الانسان وعدم الانسان شامل لأفراد ما ليس بحيوان فيكون عدم الأخص أعم من عدم الأعم فإذا ترتب شيئان في العموم والخصوص وجوداً ترتبا على العكس عدما بأن يصير الأخص أعم في طرف العدم .

المسئلة الحادية والعشرون : في قسمة الوجود والعدم الى المحتاج والغني

قال : وقسمة كل منهما إلى الاحتياج والغنى حقيقية .

اقول : كل واحد من الوجود والعدم أما ان يكون محتاجاً إلى الغير وأما أن يكون مستغنياً عنه والأول ممكن والثاني واجب أو ممتنع وهذه القسمة حقيقية أي تمتنع الجمع والخلو أما منع الجمع فلإستحالة كون المستغني عن الغير محتاجا اليه وبالعكس وأما منع الخلو فلانه لاقسم ثالث لهما فقد ظهر أن هذه القسمة حقيقية .

المسئلة الثانية والعشرون : في الوجوب والامكان والامتناع

قال : وإذا حمل الوجود أو جعل رابطة تثبت مواد ثلاث في أنفسها وجهات في التعقل دالة على وثاقة الربط وضعفه هي الوجوب والامتناع والامكان .

اقول : الوجود قد يكون محمولاً بنفسه كقولنا الانسان موجود وقد يكون رابطة بين الموضوع والمحمول كقولنا الانسان يوجد حيوانا (وعلى كلا

التقديرين) لا بد لهذه النسبة أعني نسبة المحمول فيها إلى الموضوع من كيفية هي الوجوب والامكان والامتناع وتلك الكيفية تسمى مادة وجهة باعتبارين فانا ان أخذنا الكيفية في نفس الأمر سميت مادة وان أخذناها عند العقل وما تدل عليه العبارات سميت جهة وقد تتحدان كقولنا الانسان يجب أن يكون حيوانا وقد تتغايران كقولنا الانسان يمكن أن يكون حيوانا فالمادة ضرورية لأن كيفية نسبة الحيوانية إلى الانسانية هي الوجوب وأما الجهة فهي ممكنة وهذه الكيفيات تدل على وثاقة الربط وضعفه فان الوجوب يدل على وثاقة الربط في طرف الثبوت والامتناع على وثاقته في طرف العدم والامكان على ضعف الربط.

قال : وكذلك العدم .

أقول : إذا جعل العدم محمولا أو رابطة كقولنا الانسان معدوم أو معدوم عنه الكتابة حدثت الجهات الثلاث عند التعقل والمواد في نفس الأمر .

المسئلة الثالثة والعشرون : في ان هذه القضايا الثلاث لا يمكن تعريفها

قال : والبحث في تعريفها كالوجود .

أقول : ان جماعة من العلماء أخطأوا هيهنا حيث عرفوا الواجب والممكن والممتنع لأن هذه الأشياء معلومة للعقلاء لا تحتاج إلى اكتساب نعم قد يذكر في تعريف ألفاظها ما يكون شارحا لها لا على أنه حد حقيقي بل لفظي ومع ذلك فتعريفاتهم دورية لأنهم عرفوا الواجب بأنه الذي يستحيل عدمه أو الذي لا يمكن عدمه ثم عرفوا المستحيل بأنه الذي لا يمكن وجوده أو الذي يجب عدمه ثم عرفوا الممكن بأنه الذي لا يجب وجوده ولا يجب عدمه أو الذي لا يستحيل وجوده ولا عدمه فقد أخذوا كل واحد منها في تعريف الآخر وهو دور ظاهر .

المسئلة الرابعة والعشرون : في القسمة الى هذه الثلاثة

قال : وقد تؤخذ ذاتية فتكون القسمة حقيقية لا يمكن انقلابها .

اقول : إذا أخذنا الوجوب والامتناع والامكان على انها ذاتية لا بالنظر إلى الغير كانت المعقولات منقسمة اليها قسمة حقيقية أي تمنع الجمع والخلو وذلك لأن كل معقول على الاطلاق أما ان يكون واجب الوجود لذاته أو ممتنع الوجود لذاته أو ممكن الوجود للذاته لا يخلو عنها ولا يجتمع اثنان منها في واحد لإستحالة أن يكون شيء واحد واجباً لذاته وممتنعاً لذاته أو واجباً لذاته وممكناً لذاته أو ممتنعاً لذاته وممكناً لذاته فالقسمة حينئذ حقيقية « واعلم » ان القسمة الحقيقية قد تكون للكلي بفصول أو لوازم تميزه وتفصله إلى الأقسام المندرجة تحته وقد تكون بعوارض مفارقة والقسمة الأولى لا يمكن انقلابها ولا يصير أحد القسمين معروضاً للمميز الآخر الذي به وقعت القسمة كقولنا الحيوان أما ناطق أو صامت فان الحيوان بالناطق والصامت قد انقسم إلى الطبيعتين ويستحيل انقلاب هذه القسمة بمعنى أن الحيوان الذي هو ناطق يستحيل زوال النطق عنه وعروض الصمت له وكذا الحيوان الذي هو صامت وأما القسمة الثانية فيمكن انقلابها ويصير أحد القسمين معروضاً للمميز الآخر الذي به وقعت القسمة كقولنا الحيوان أما متحرك أو ساكن فان كل واحد من قسمي المتحرك والساكن قد يتصف بعارض الآخر فينقلب المتحرك ساكناً وبالعكس وقسمة المعقول بالوجوب الذاتي والامتناع الذاتي والامكان الذاتي من قبيل القسم الأول لإستحالة انقلاب الواجب لذاته ممتنعاً لذاته أو ممكناً لذاته وكذا الباقيان .

قال : وقد يؤخذ الأولان باعتبار الغير فالقسمة مانعة الجمع بينهما يمكن انقلابها ومانعة الخلو بين الثلاثة في الممكنات .

اقول : إذا أخذنا الواجب والممتنع باعتبار الغير لا بالنظر إلى الذات انقسم المعقول اليهما على سبيل منع الجمع لا الخلو وذلك لأن المعقول حينئذ اما ان يكون واجبا لغيره أو ممتنعا لغيره على سبيل منع الجمع لا الخلو لإمتناع الجمع بين الوجوب بالغير والإمتناع بالغير والإمكان الخلو عنهما لا بالنظر إلى وجود العلة ولا عدمها وهذه القسمة يمكن انقلابها لأن واجب الوجود بالغير قد يعرضه عدم العلة فيكون ممتنع الوجود بالغير فينقلب أحدهما إلى الآخر وإذا لاحظنا الإمكان الذاتي في هذه القسمة في الممكنات انقلبت مانعة الخلو لا الجمع لعدم خلو كل معقول ممكن عن الوجوب بالغير والإمتناع بالغير والإمكان الذاتي فيجوز الجمع بينهما فان الممكن الذاتي واجب أو ممتنع بالغير .

المسئلة الخامسة والعشرون : في أقسام الضرورة والإمكان

قال : ويشترك الوجوب والامتناع في اسم الضرورة وان اختلفا في السلب والايجاب .

أقول : الضرورة تطلق على الوجوب والامتناع وتشملهما فان كل واحد من الوجوب والامتناع يقال له ضروري لكنهما يختلفان بالسلب والايجاب فالوجوب ضرورة الوجود والامتناع ضرورة السلب واسم الضرورة شامل لهما .

قال : وكل منهما يصدق على الاخر إذا تقابلا في المضاف اليه .

أقول : كل واحد من الوجوب والامتناع يصدق على الآخر فان وجوب الوجود يصدق إليه امتناع العدم ويستلزمه وبالعكس وكذلك امتناع الوجود يصدق عليه وجوب العدم ويستلزمه فالوجوب والامتناع كل واحد منهما يصدق على الاخر إذا تقابلا في المضاف [1] إليه أي الوجود والعدم اللذان يضاف

(١) بان يقال للباري واجب الوجود والممتنع العدم ويقال لشريك الباري واجب العدم وممتنع الوجود وهذا الشرط بديهي إذ لا يصدق على شيء واحد انه واجب الوجود وممتنع الوجود أو واجب العدم وممتنع العدم .

الوجوب والامتناع اليهما وانما اشترطنا تقابل المضاف اليه لأنه يستحيل صدقهما على مضاف اليه واحد فان وجوب الوجود لا يصدق عليه امتناع الوجود وبالعكس ولا وجوب العدم يصدق عليه امتناع العدم بل انما يصدق كل واحد منهما على صاحبه مع التقابل كما قلنا وجوب الوجود يصدق عليه امتناع العدم فالوجوب اضيف إلى الوجود والامتناع إلى العدم والوجود والعدم متقابلان .

قال : وقد يؤخذ الامكان بمعنى سلب الضرورة عن أحد الطرفين فيعم الاخرى والامكان الخاص .

أقول : القسمة العقلية ثلاثة واجب وممتنع وممكن ليس بواجب ولا ممتنع هذا بحسب اصطلاح الخاصة وقد يؤخذ الامكان على معنى أعم من ذلك وهو سلب الضرورة عن أحد الطرفين أعني طرفي الوجود والعدم لا عنهما معا بل عن الطرف المقابل للحكم حتى يكون ممكن الوجود هو ما ليس بممتنع ويكون قد رفعنا فيه ضرورة العدم وممكن العدم هو ما ليس بواجب ويكون قد رفعنا فيه ضرورة الوجود فإذا أخذ بهذا المعنى كان أعم من الأول ومن الضرورة الأخرى التي لا تقابله فان رفع احدى الضرورتين لا يستلزم ثبوت الاخرى والامكان الخاص .

قال : وقد يؤخذ بالنسبة إلى الاستقبال .

اقول : قد يؤخذ الامكان لا بالنظر إلى ما في الحال بل بالنظر إلا الاستقبال حتى يكون ممكن الوجود هو الذي يجوز وجوده في الاستقبال من غير التفات إلى ما في الحال وهذا الامكان أحق الامكانات باسم الامكان .

قال : ولا يشترط العدم في الحال وإلا اجتمع النقيضان .

اقول : ذهب قوم غير محققين إلى أن الممكن في الاستقبال شرطه العدم في الحال قالوا لأنه لو كان موجوداً في الحال لكان واجباً فلا يكون ممكناً وهو

خطأ لأن الوجود كما أخرجه إلى الوجوب أخرجه العدم إلى الامتناع وأيضاً إذا اشترط في امكان الوجود في المستقبل العدم في الحال اشترط في إمكان العدم الوجود في الحال لكن ممكن الوجود هو بعينه ممكن العدم فيلزم اشتراط وجوده وعدمه في الحال هذا خلف واليه أشار بقوله وإلا اجتمع النقيضان وأيضاً العدم في الحال لا ينافي الوجود في المستقبل وامكانه في الحال فبالأولى لا ينافي امكانه في المستقبل .

المسئلة السادسة والعشرون :

في ان الوجود والامكان والامتناع ليست ثابتة في الاعيان

قال : والثلاثة اعتبارية لصدقها على المعدوم ولاستحالة التسلسل .

أقول : هذه الجهات الثلاث أعني الوجوب والامكان والامتناع أمور اعتبارية يعتبرها العقل عند نسبة الوجود إلى الماهية وليس لها تحقق في الأعيان لوجوه :منها ما هو مشترك ومنها ما هو مختص بكل واحد أما المشترك فأمران: الاول ان هذه الامور تصدق على المعدوم فان الممتنع يصدق عليه انه مستحيل الوجود وانه واجب العدم والممكن قبل وجوده يصدق عليه انه ممكن الوجود وهو معدوم فاذا اتصف المعدوم بها كانت عدمية لإستحالة اتصاف العدمي بالثبوتي الثاني انه يلزم التسلسل لأن كل متحقق فله وجود يشارك به غيره من الموجودات ويختص بنفس ماهيته وما به الاشتراك مغاير لما به الامتياز فوجوده غير ماهيته فاتصاف ماهيته بوجوده لا يخلو عن أحد هذه الأمور الثلاثة فلو كانت هذه الأمور ثبوتية لزم اتصافها بأحد الثلاثة ويتسلسل وهو محال .

قال : ولو كان الوجوب ثبوتيا لزم امكان الواجب .

أقول : لما ذكر الأدلة الشاملة في الدلاله على ان هذه الأمور ليست ثبوتية

في الأعيان شرع في الدلالة على كل واحد من الثلاثة فبدأ بالوجوب الذى هو أقربها إلى الوجود إذ هو يؤكده فبين انه ليس ثبوتياً والدليل عليه انه لو كان موجوداً لكان ممكناً والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية انه صفة للغير والصفة مفتقرة إلى الموصوف فالوجوب مفتقر إلى ذات الواجب فيكون الوجوب ممكناً وأما بطلان التالي فلأنه لو كان الوجوب ممكنا لكان الواجب ممكنا لأن الواجب انما هو واجب بهذا الوجوب الممكن والوجوب الممكن يمكن زواله فيخرج الواجب عن كونه واجباً فيكون ممكنا هذا خلف .

قال ولو كان الامتناع ثبوتيا لزم امكان الممتنع .

أقول : هذا حكم ضروري وهو ان الامتناع أمر عدمي وقد نبّه هيهنا على طريق التنبيه لا الاستدلال بأن الامتناع لو كان ثبوتياً لزم امكان الممتنع لأن ثبوت الامتناع يستدعي ثبوت موصوفه اعني الممتنع فيكون الممتنع ثابتا هذا خلف .

قال . ولو كان الامكان ثبوتيا لزم سبق وجود كل ممكن على امكانه .

أقول : اختلف الناس في ان الامكان الخاص هل هو ثبوتي أم لا وتحرير القول فيه ان الامكان قد يؤخذ بالنسبة إلى الماهية نفسها لا بالقياس إلى الوجود وهو الامكان الراجع إلى الماهية وقد يؤخذ بالنسبة إلى الوجود من حيث القرب والبعد من طرف العدم اليه وهو الامكان الاستعدادي أما الاول فالمحققون كافة على انه أمر اعتباري لا تحقق له عينا وأما الثاني فالأوائل قالوا انه من باب الكيف وهو قابل للشدة والضعف والحق يأباه والدليل على عدمه في الخارج انه لو كان ثابتا مع انه اضافة بين أمرين أو ذو اضافة لزم ثبوت مضافيه اللذين هما الماهية والوجود فيلزم تأخره عن الوجود في الرتبة هذا خلف .

قال : والفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي لا يستلزم ثبوته .

أقول : هذا جواب عن استدلال أبي علي بن سينا على ثبوت الامكان فانه قال لو كان الامكان عدميا لما بقى فرق بين نفي الامكان والامكان المنفى لعدم التمايز في العدمات والجواب المنع من الملازمة فان الفرق واقع ولا يستدعي الفرق الثبوت كما في الامتناع .

المسئلة السابعة والعشرون :

في الوجوب والامكان والامتناع المطلقة

قال : والوجوب شامل للذاتي وغيره وكذا الامتناع .

أقول : الوجوب قد يكون ذاتيا وهو المستند إلى نفس الماهية من غير التفات إلى غيرها وقد ويكون بالغير وهو الذي يحصل باعتبار حصول الغير والنظر اليه فان المعلول لولا النظر إلى علته لم يكن واجبا بها فالوجوب المطلق قد انقسم إلى ما بالذات وإلى ما بالغير وهو شامل لهما وكذا الامتناع شامل للامتناع الذاتي والعارض باعتبار الغير وليس عموم الوجوب عموم الجنسية والا تركب الوجوب الذاتي بل عموم عارض ذهني لمعروض ذهني .

قال : ومعروض ما بالغير منهما ممكن .

أقول : الذات التي يصدق عليها انها واجبة بالغير أو ممتنعة بالغير فانها ممكنة بالذات لأن الممكن الذاتي هو الذي يعتريه الوجوب بالغير والامتناع بالغير ولا يمكن أن يكون الواجب بالغير واجباً بالذات ولا ممتنعاً بالذات وكذا الممتنع بالغير فقد ظهر ان معروض ما بالغير من الوجوب والامتناع ممكن بالذات .

قال : ولا ممكن بالغير لما تقدم في القسمة الحقيقية .

أقول : لا يمكن أن يكون هيهنا ممكن بالغير كما أمكن واجب وممتنع

بالغير لأنه لو كان كذلك لكان المعروض للامكان بالغير أو واجبا لذاته أو ممتنعاً لذاته وكل ممكن بالغير ممكن بالذات فيكون ذلك المعروض تارة واجبا لذاته وتارة ممكناً فيلزم انقلاب القسمة الحقيقية التي فرضنا انها لا تنقلب هذا خلف .

المسئلة الثامنة والعشرون : في عروض الامكان وقسيميه للماهية

قال : وعروض الامكان عند عدم اعتبار الوجود والعدم بالنظر إلى الماهية وعلتها .

أقول : الامكان انما يعرض للماهية من حيث هي هي لا باعتبار وجودها ولا باعتبار عدمها ولا باعتبار وجود علتها ولا باعتبار عدم علتها بل انما يعرض لها عند عدم اعتبار الوجود والعدم بالنظر إلى الماهية نفسها وعند عدم اعتبار الوجود والعدم بالنظر إلى علة الممكن فان الماهية إذا أخذت موجودة كانت واجبة ما دامت موجودة وكذا إذا أخذت معدومة تكون ممتنعة ما دامت معدومة وإذا أخذت باعتبار وجود علتها كانت واجبة ما دامت العلة موجودة وإذا أخذت باعتبار عدم علتها كانت ممتنعة ما دامت العلة معدومة.

قال : وعند اعتبارهما بالنظر اليهما يثبت ما بالغير .

أقول : إذا اعتبرنا الوجود والعدم بالنظر إلى الماهية أو إلى علتها ثبت الوجوب بالغير والامتناع بالغير وهو ظاهر مما تقدم .

قال : ولا منافاة بين الامكان الذاتي والغيري .

أقول : قد بينا ان الممكن باعتبار وجوده أو وجود علته يكون واجباً وباعتبار عدمه أو عدم علته يكون ممتنعاً لكن الوجوب والامتناع ليسا ذاتيين بل باعتبار الغير ومعروضهما الممكن فلا منافاة بينهما وبين الامكان .

قال : وكل ممكن العروض [١] ذاتي ولاعكس [٢]

أقول : الممكن قد يكون ممكن الثبوت في نفسه وقد يكون ممكن الثبوت لشيء آخر وكل ممكن الثبوت لشيء آخر اعني ممكن العروض فهو ممكن ذاتي أي يكون في نفسه ممكن الثبوت لأن امكان ثبوت الشيء لغيره فرع على امكانه في نفسه ولا ينعكس فقد يكون الشيء ممكن الثبوت في نفسه وممتنع الثبوت لغيره كالمفارقات أو واجب الثبوت لغيره كالاعراض والصفات .

المسئلة التاسعة والعشرون : في علة الاحتياج الى المؤثر

قال : وإذا لاحظ الذهن الممكن موجوداً طلب العلة وان لم يتصور غيره وقد يتصور وجود الحادث فلا يطلبها ثم الحدوث كيفية الوجود فليس علة لما يتقدم عليه بمراتب .

أقول : اختلف الناس هيهنا في علة احتياج الأثر إلى مؤثره فقال جمهور العقلاء انها الامكان لاغير وقال آخرون انها الحدوث لا غير وقال آخرون هما معا والحق هو الأول لوجهين الاول ان العقل إذا لحظ الماهية الممكنة وأراد حمل الوجود أو العدم عليها افتقر في ذلك إلى العلة وأن لم ينظر شيئاً آخر سوى الامكان والتساوي إذ حكم العقل بالتساوي الذاتي كاف في الحكم بامتناع الرجحان الذاتي فاحتاج إلى العلة من حيث هو ممكن وان لم يلحظ غيره ولو فرضنا حادثا [٣] وجب وجوده وان

---

(١) وبعبارة أخرى أن المدعى أن كل ممكن الوجود لشيء آخر فهو ممكن الوجود في حد ذاته إذ لو كان ممتنع الوجود لإمتنع وجوده لغيره .

(٢) أي ليس كل ما هو ممكن الوجود في ذاته ممكن الوجود لشيء آخر فإن الشيء قد يكون ممكن الوجود في ذاته وممتنع الوجود لغيره كالمفارقات .

(٣) ويدل على أن علة الحاجة ليست الحدوث ان الذهن قد يتصور وجود الحادث فــلا يطلب العلة فإنا قد نتصور حدوث زيد ولا يحصل لنا العلم بافتقاره إلى المؤثر ما لم نلاحظ امكانه

كان فرضا محالا فان العقل يحكم بعدم احتياجه إلى المؤثر فعلم ان علة الحاجة هي الامكان لا غير الثاني ان الحدوث كيفية للوجود فيتأخر عنه تأخراً ذاتياً والوجود متأخر عن الايجاد والايجاد متأخر عن الاحتيـاج والاحتيـاج متأخر عن علة الاحتياج فلو كان الحدوث علة الحاجة لزم تقـدم الشيء على نفسه بمراتب وهو محال .

المسئلة الثلاثون : في ان الممكن محتاج الى المؤثر

اقول : اختلف الناس هيهنا فقال قوم ان هـذا الحكم ضروري اعني أن احتياج الممكن لا يحتـاج إلى برهـان فان كل من تصور تساوي طرفي الممكن جزم بالضرورة أن احدهما لا يترجح من حيث هو مساو أعني من حيث ذاته بل من حيث أن المرجح ثابت وهذا الحكم قطعي لا يقع فيه شك وقال آخرون انه استدلالي وهو خطأ وسبب غلطهم انهم لم يتصوروا الممكن على ما هو هو.

المسئلة الحادية والثلاثون : في وجوب وجود الممكن المستفاد من الفاعل

قال : ولا يتصور الأولوية لاحد الطرفين بالنظر إلى ذاته.

اقول : قد بينا ان الممكن من حيث هو هو لإعتبار وجود علته أو عدمها فان وجوده وعدمه متساويان بالنسبة إليه وانما يحصل ترجيح احـدهما من الفاعل الخارجي فاذاً لا يمكن أن يتصور أولوية لأحـــد الطرفين على الآخر بالنظر إلى ذاته .

قال : ولا يكفي الخارجية لأن فرضها لا يحيل المقابل فلا بد من الانتهاء الى الوجوب .

اقول : اولوية أحد الطرفين بالنظر إلى وجود العلة أو عدمها هي الأولوية الخارجية فإن كانت العلة مستجمعة لجميع الشرائط منتفيا عنها جميـع الموانع

كانت الاولوية وجوبا والا كانت اولوية يجوز معها وقوع الطرف الآخر وهذه الاولوية الخارجية لا تكفي في وجود الممكن أو عـــدمه لأن فرضها لا يحيل المقابل (وبيان ذلك) انا فرضنا هذه الاولوية متحققة ثابتة فإما أن يمكن معها وجوب الطرف الاخر المقابل لطرف الاولوية أو لا يمكن والثاني يقتضي أن تكون الاولوية وجوبا والأول يلزم منه المحال وهو ترجيح أحد طرفي الممكن المتساوي على الآخر لا لمرجح لأنا إذا فرضنا الاولوية ثابتة يمكن معها وجود الطرف الراجح والمرجوح فتخصيص أحد الطرفين بالوقوع دون الثاني ترجيح من غير مرجح وهو محال فقد ظهر أن الاولوية لا تكفي في الترجيح بل لا بد من الوجوب وان كل ممكن على الاطلاق لا يمكن وجوده إلا إذا وجب فـلا بد من الانتهاء إلى الوجوب .

قال : وهو سابق ويلحقه وجوب آخر لا يخلو عنه قضية فعلية .

أقول : كل ممكن موجود أو معدوم فإنه محفوف بوجوبين (احــدهما) الوجوب السابق سبقا ذاتيا الذي استدللنا على تحققه (والثاني) الوجوب اللاحق وهو المتأخر عن تحقق القضية فإن الحكم بوجود المشي للانسان يكون واجبـا ما دام المشي موجوداً له وهذه الضرورة تسمى ضرورة بحسب المحمول ولا يخلو عنها قضية فعلية .

قال : والامكان لازم وإلا تجب الماهية او تمتنع .

اقول : الامكان للممكن واجب لأنه اولا ذلك لأمكن زواله وحينئذ تبقى الماهية واجبة أو ممتنعة وقد بينا امتناعه فيما سلف .

قال : وجوب الفعليات يقارنه جواز العدم وليس بلازم .

اقول : يريد أن يبين أن الوجوب اللاحق وهو الذي ذكر انه لا يخلو عنه قضية فعلية لهذا سماه بوجوب الفعليات يقارنه جواز العدم وذلك لأن الوجود

لا يخرجه عن الإمكان الذاتي بل هو باق على طبيعة الامكان لأن وجوبه بشرط لا مطلقا فلهذا حكم بجواز مقارنة وجوب الوجود لجواز العدم وهـذا الوجوب ليس بلازم بل ينفك عن الماهية عند فرض عدم العلة .

قال : ونسبة الوجوب الى الامكان نسبة تمام إلى نقص .

اقول : الوجوب هو تأكد الوجود وقوته والامـكان ضعف فيه فنسبة الوجوب إلى الامكان نسبة تمام إلى نقص لأن الوجوب تمام الوجود والإمـكان نقص له .

المسئلة الثانية والثلاثون : في الامكان الاستعدادي

قال : والاستعداد قابل للشدة والضعف ويعدم ويوجد للممكنات وهو غير الامكان الذاتي .

اقول : الامكان أما أن يلحظ باعتبار الماهية نفسها وهو الامـكان الذاتي وأما أن يلحظ باعتبار قربها من الوجود وبعدها عنه وهو الامكان الاستعدادي وهذا الامكان قابل للشدة والضعف والزيادة والنقصان فإن استعداد النطفة للانسانية اضعف وأبعد من استعداد العلقة لها وكذا استعداد العلقـة للكتابة أبعد وأضعف من استعداد الانسانية لها فهذا هو الاستعداد الحاصل لكل ماهية سبق عدمها وجودها وهـذا الامكان استعدادي يعـدم ويوجد بعد عـدمه للممكنات فإن الماء بعد تسخنه يستعد لصيرورته هواء – بعد ان لم يكن– فقد تجدد هذا الاستعداد ثم إذا برد زال ذلك الاستعداد واما الامكان الذاتي فقد بينا انه لا يمكن زواله عن ذلك الممكن فيغايره .

المسئلة الثالثة والثلاثون : في القدم والحدوث

قال: والموجود ان اخذ غير مسبوق بالغير او بالعدم فقديم والا فحادث.

اقول : هذه قسمة للموجود إلى القديم والحادث وذلك لأن الموجود أما ان

يسبقه الغير أو لا يسبقه الغير فالأول هو الحادث والثاني هو القديم وقد يقال أن القديم هو الذي لا يسبقه العدم والحادث هو الذي يسبقه العدم .

قال : والسبق ومقابلاه اما بالعلية او بالطبع أو بالزمان أوبالرتبةالحسية أو العقلية أو بالشرف أو بالذات والحصر استقرائي .

أقول : لما ذكر ان القديم هو الذي لا يسبقهالغير أو العدم على اختلاف التفسيرين والمحدث هو الذي يسبقه الغير أو العدم وجب عليه أن يبين أقسام التقدم والسبق ومقابليه أعني التأخر والمعية وقد ذكر الحكماء ان أقسام التقدم خمسة (الأول) التقدم بالعلية وهو كتقدم حركة الاصبع على حركة الخاتم فانه لولا حركة اليد لم تحصل حركة الخاتم فهذا الترتيب العقلي هو التقدمبالعلية (الثاني) التقدم بالطبع وهو أن المتقدم له حظ في التأثير في المتأخر ولايكون هو كمال المؤثر وهو كتقدم الواحد على الاثنين والفرق بينه وبين الأول ان المتقدم هناك كان كافياً في وجود المتأخر والمتقدم هنا لا يكفي فيوجودالمتأخر (الثالث) التقدم بالزمان وهو أن يكون المتقدم موجوداً في زمان متقدم على زمان المتأخر كالأب والإبن (الرابع) التقدم بالرتبة وهي اما حسية كتقدم الإمام على المأموم أو عقلية كتقدم الجنس على النوع ان جعل المبدء الأعم (الخامس) التقدم بالشرف كتقدم العالم على المتعلم وكذا أصناف التأخروالمعية ثم المتكلمون زادوا قسماً آخر للتقدم وسموه التقدم الذاتي ومثلوا فيه بتقدم الأمس على اليوم فانه ليس تقدماً بالعلية ولا بالطبع ولا بالزمان والا لاحتاج الزمان إلى زمان آخر وتسلسل وظاهر انه ليس بالرتبة ولا بالشرف فهو خارج عن هذه الأقسام وهذا الحصر استقرائي لا برهاني إذ لم يقم برهان على انحصار التقدم في هذه الأنواع والقسمة إنما تنحصر إذا ترددت بين النفي والإثبات .

المسئلة الرابعة والثلاثون في أن التقدم مقول بالتشكيك

قال : ومقوليته بالتشكيك وتنحفظ الاضافة بين المضافين في أنواعه .

أقول : اختلف الحكماء هنا فقال قوم ان التقدم مقول على أنواعه الخمسة بالاشتراك البحت وهو خطأ فان كل واحد من المتقدم بالعلية والطبع قد شارك الآخر في معنى التقدم وهو ان كل واحد من المتقدم وجد له ما وجد للمتأخر دون العكس وقال آخرون انه مقول بالتشكيك لأن الأصناف تشترك في ان المتقدم بما هو متقدم له شيء ليس للمتأخر ولا شيء للمتأخر الا وهو موجود للمتقدم وهذا المعنى المشترك يقال لا بمعنى واحد فان المتقدم بالعلية يوجد له التقدم قبل المتقدم بالطبع والتقدم بالطبع قبل سائر أصناف التقدم وفي هذا بحث ذكرناه في كتاب الأسرار وإذا ثبت انه مقول بالتشكيك بمعنى ان بعض أنواع التقدم أولى بالتقدم من بعض « فاعلم » انا إذا فرضنا [١] « أ » متقدماً على « ب » بالعلية و « ج » متقدماً على « د » بالطبع كان تقدم «أ» على «ب» أولى من تقدم « ج » على « د » فحينئذ « ب » أحد المضافين [٢] أولى بتأخره عن « أ » المضاف الآخر من تأخر « د » عن « ج » فانحفظت الإضافة بين المضافين في الأولوية وهو أحد أنواع التشكيك وكذلك لو فرضنا تقدم « أ » على (ب) أشد من تقدم (ج) على (د) كان تأخر (ب) عن (أ) أشد من تأخر (د) عن (ج) وهذا نوع ثان للتشكيك وكذا لو فرضنا تقدم (أ) على (ب) قبل تقدم (ج) على (د) كان تأخر (ب)عن

---

(١) ومثال المطلب القريب إلى الذهن أنه لو كان زيد مقدماً على عمرو في المسافة بقدر فرسخ وبكر مقدماً على خالد بقدر نصف فرسخ فكما أن تقدم زيد على عمرو أكثر من تقدم بكر على خالد كذلك تأخر عمرو عن زيد أكثر من تأخر خالد عن بكر وهذا واضح لايحتاج إلى البرهان.

(٢) أي (ب) الذي هو أحد المضافين .

(أ) قبل تأخر (د) عن (ج) وهذا هو النوع الثالث وهذا معنى قوله وتحفظ الإضافة بين المضافين في أنواعه .

قال : وحيث وجد التفاوت امتنع جنسيته .

أقول : لما بين ان التقدم مقول على ما تحته من أصناف التقدمات بالتشكيك ظهر انه ليس جنساً لما تحته وان مقوليته على ما تحته قول العارض على معروضه لا قول الجنس على أنواعه لإمتناع وقوع التفاوت في أجزاء الماهية .

قال : والتقدم دائماً بعارض زماني أو مكاني أو غيرهما .

أقول : إذا نظرت إلى الماهية من حيث هي هي لم تكن متقدمة على غيرها ولا متأخرة وإنما يعرض لها التقدم والتأخر باعتبار أمر خارج عنها إما زمان كما في التقدم الزماني أو مكان كما في التقدم المكاني أو مغاير كما في تقدم العلة على معلولها باعتبار التأثير والتأثر وكما في تقدم العالم على المتعلم باعتبار الشرف وغير ذلك من أصناف التقدمات .

قال : والقدم والحدوث الحقيقيان لا يعتبر فيهما الزمان وإلا تسلسل .

أقول : القدم والحدوث قد يكونان حقيقيين وقد لا يكونان حقيقيين بل يقالان على ما يقال عليه على سبيل المجاز فالقدم والحدوث الحقيقيان هما ما فسرناهما به من ان القديم هو الذي لا يسبقه الغير والمحدث هو المسبوق بالغير أو المسبوق بالعدم كما قال المصنف رحمه الله في المسئلة الثالثة والثلاثين وهما بهذا الإعتبار لا يفتقران إلى الزمان لأن الزمان إن كان قديماً أو حادثاً بهذا المعنى افتقر إلى زمان آخر وتسلسل واما القدم والحدوث بالمجاز فانهما لا يتحققان بدون الزمان وذلك لأن القديم يقال بالمجاز لما يستطال زمان وجوده في جانب الماضي والمحدث لما لا يستطال زمانه .

قال : والحدوث الذاتي متحقق .

أقول : قد بينا ان أصناف التقدم والتأخر خمسة أو ستة ومن جملتها التقدم والتأخر بالطبع فالحدوث الذاتي هو الذي يكون الوجود فيه متأخراً عن العدم بالذات وبيانه ان الممكن يستحق من ذاته عدم استحقاق الوجود والعدم ويستحق من غيره استحقاق أحدهما وما بالذات أسبق مما بالغير فاللا استحقاقية أعني التأخر الذاتي متقدم على الاستحقاقية و ذلك هو هو معنى الحدوث الذاتي .

قال : والقدم والحدوث اعتباران عقليان ينقطعان بانقطاع الاعتبار .

أقول : ذهب المحققون إلى ان القدم والحدوث ليسا من المعاني المتحققة في الأعيان وذهب عبد الله بن سعيد من الأشعرية إلى انهما وصفان زائدان على الوجود والحق خلاف ذلك وانهما اعتباران عقليان يعتبرهما الذهن عند مقايسة سبق الغير اليه وعدمه لأنهما لو كانا ثبوتيين لزم التسلسل لأن الموجود من كل واحد منهما اما أن يكون قديماً أو حادثاً فيكون للقدم قدم وكذا للحدوث هذا خلف بل هما عقليان يعتبرهما العقل وينقطعان بانقطاع الاعتبار العقلي وهذا جواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال إذا كان القدم والحدوث أمرين ثبوتيين في العقل أمكن عروض القدم والحدوث لهما ويعود المحذور من التسلسل وتقرير الجواب انهما اعتباران عقليان ينقطعان بانقطاع الاعتبار فلا يلزم التسلسل .

قال : وتصدق الحقيقية منهما .

أقول : الموجود لا يخلو عن القدم والحدوث لأنه لا يخلو من أن يكون مسبوقاً بغيره أولا والأول حادث والثاني قديم ولا يجتمعان في شيء واحد لإستحالة اجتماع النقيضين فإذن لا يجتمعان ولا يرتفعان فتركبت المنفصلة الحقيقية منهما .

المسئلة الخامسة والثلاثون : في خواص الواجب

قال :ومن الوجوب الذاتي والغيري .

أقول : هذه إحدى الخواص وهو ان الشيء الواحد إذا كان واجباً لذاته استحال أن يكون واجباً لغيره إذا عرفت هذا (فنقول) المنفصلة الحقيقية التي تمنع الجمع والخلو صادقة على الموجود إذا أخذ جزءها الوجوب بالذات والوجوب بالغير بأن يقال الموجود اما واجب لذاته أو واجب لغيره لإمتناع صدقهما على شيء واحد وكذبهما عليه وذلك لأن الموجود اما مستغن عن الغير أو محتاج اليه ولا واسطة بينهما والأول واجب بالذات والثاني واجب بالغير وإنما امتنع الجمع بينهما لأنه لو كان شيء واحد واجباً بذاته وبغيره معاً لزم المحال لأن الواجب لغيره يرتفع بارتفاع غيره والواجب بالذات لا يرتفع بارتفاع غيره فلو كان شيء واحد واجباً بذاته وبغيره معاً لزم اجتماع النقيضين وهو محال وإنما امتنع الخلو عنهما لأن الموجود إن كان واجباً صدق أحد الجزئين وإن كان ممكناً استحال وجوده إلا بعد وجوبه بالفاعل على ما تقدم فيصدق الجزء الآخر .

قال : ويستحيل صدق الذاتي على المركب .

أقول : هذه خاصية ثانية للواجب الذاتي وهو انه يستحيل ان يكون مركباً فلا يمكن صدق الوجوب الذاتي على المركب لأن كل مركب مفتقر إلى أجزائه على ما يأتي وكل مفتقر ممكن فالواجب لذاته ممكن لذاته هذا خلف قال بعض المتأخرين هذه المسئلة تتوقف على الوحدانية لأنه لو قال قائل يجوز أن يكون كل واحد من أجزاء المركب واجباً لذاته ويكون المجموع مستغنياً عن الغير أجبنا بأن الواجب لذاته يستحيل أن يكون متعدداً والحق انه لا افتقار في هذه المسئلة إلى الوحدانية لأن هذا المركب يستحيل أن يكون واجباً لذاته لإفتقاره

إلى أجزائه الواجبة و كل مفتقر ممكن فيكون المركب ممكناًفلايكون واجباً وهذا لا يتوقف على الوحدانية .

قال : ولا يكون الذاتي جزءاً منغيره .

أقول : هذه خاصية ثالثة للواجب الذاتي ظاهرة وهي ان الواجب لذاته لا يتركب عنه غيره وهو ظاهر لأن التركب اما حسي وهو إنما يكون بانفعال كالمزاج أو عقلي كتركب الماهية من الأجناس والفصول والكل ظاهر الاستحالة.

المسئلة السادسة والثلاثون في ان وجود واجب الوجود ووجوبه نفس حقيقته

قال : ولا يزيد وجوده ونسبته عليه والاّ لكان ممكناً .

أقول : هذه المسئلة تشتمل على بحثين (البحث الأول) في ان وجودواجب الوجود نفس حقيقته وتقريره ان نقول لو كان وجود واجب الوجود لذاتهزايداً على حقيقته لكان صفة لها فيكون ممكناً فيفتقر إلى علة فتلك العلة إما أن تكون نفس حقيقته أو شيئاً خارجاً عن حقيقته والقسمان باطلان أما الأول فلأن تلك الحقيقة اما أن تؤثر فيه وهي موجودة أو تؤثر فيه وهي معدومة فإن أثرت فيه وهي موجودة فان كانت موجودة بهذا الوجود لزم تقدم الشيء على نفسه وهو محال وإن كان بغير هذا الوجود عاد البحث اليه ويلزم وجود الماهية مرتين والجميع باطل وإن أثرت فيه وهي معدومة كان المعدوم مؤثراً في الموجود وهو باطل بالضرورة واما الثاني فيلزم منه افتقار واجب الوجود في وجودهإلى غيره فيكون ممكناً وهو محال وهذا دليل قاطع على هذا المطلوب (البحث الثاني) في ان الوجوب نفس حقيقته وقد تقدم بيان ذلك فيما سلف .

قال : والوجود المعلوم هو المقول بالتشكيك اما الخاص به فلا .

أقول : هذا جواب من استدل على زيادة الوجود على الماهية في حق واجب

الوجود وتقرير الدليل أن نقول ماهيته تعالى غير معلومة للبشر على ما يأتي والوجود معلوم ينتج من الشكل الثاني ان الماهية غير الوجود وتقرير الجواب عنه ان نقول انا قد بينا ان الوجود مقول بالتشكيك على ما تحته والمقول بالتشكيك على أشياء يمتنع أن يكون نفس الحقيقة أو جزءاً منها بل يكون دائماً خارجاً عنها لازماً لها كالبياض المقول على بياض الثلج وبياض العاج لاعلى السواء فهو ليس بماهية ولا جزء ماهية لها بل هو لازم من خارج وذلك لأن بين طرفي التضاد الواقع في الألوان أنواعاً من الألوان لا نهاية لها بالقوة ولا أسامي لها بالتفصيل بل يقع على كل جملة منها اسم واحد بمعنى واحد كالبياض والحمرة والسواد بالتشكيك ويكون ذلك المعنى لازماً لتلك الجملة غير مقوم فكذلك الوجود في وقوعه على وجود الواجب وعلى وجود الممكنات المختلفة بالهويات التي لا أسماء لها بالتفصيل فانه يقع عليها وقوع لازم خارجي غير مقوم فالوجود يقع على ما تحته بمعنى واحد ولا يلزم من ذلك تساوي ملزوماته التي هي وجود الواجب ووجود الممكنات في الحقيقة لأن مختلفات الحقيقة قدتشترك في لازم واحد فالحقيقة التي لا تدركها العقول هي الوجود الخاص المخالف لسائر الوجودات بالهوية التي هو المبدء الأول والوجود المعقول هو الوجود العام اللازم لذلك الوجود ولسائر الوجودات وهو أوليّ التصور وإدراك اللازم لا يقتضي إدراك الملزوم بالحقيقة والا لوجب من إدراك الوجود إدراك جميع الوجودات الخاصة وكون حقيقته تعالى غير مدركة وكون الوجود مدركاً يقتضي المغايرة بين حقيقته تعالى وبين الوجود المطلق لا الوجود الخاص به تعالى وهذا التحقيق مما نبّه عليه بهمنيار في التحصيل وحرره المنصف في شرح الاشارات .

قال : وليس طبيعة نوعية على ما سلف فجاز اختلاف جزئياته في

العروض وعدمه .

أقول : هذا جواب عن استدلال ثان استدل به الذاهبون إلى ان وجوده تعالى زايد على حقيقته وتقرير الدليل ان الوجود طبيعة واحدة نوعيـة لما بيناه من اشتراكه والطبايع النوعية تتفق في لوازمها وقد بنى الحكماء على هذه القاعدة مطالب كثيرة كإمتناع الخلاء ووجود الهيولى للأفلاك وغير ذلك من مباحثهم فنقول طبيعـة الوجود من حيث هي ان اقتضت العروض وجب أن يكون وجود واجب الوجود عارضاً لماهيته مغايرة له وان اقتضت عدمه كانت وجودات الممكنات غير عارضة لماهياتها فاما ان لا تكون موجودة أو يكون وجودها نفس حقايقها والقسمان باطلان وان لم تقتض واحداً منهما لم تتصف بأحدهما إلا بأمر خارج عن طبيعة الوجود فيكون تجرد واجب الوجود محتاجاً إلى المؤثر هذا خلف وتقرير الجواب ان الوجود ليس طبيعة نوعية على ما حققناه بل هو مقول بالتشكيك على ما تقدم والمقول على أشياء بالتشكيك لا يتساوى اقتضاؤه فان النور يقتضي بعض جزئياته ابصار الأعشى بخلاف سائر الأنوار والحرارة كذلك فان الحرارة الغريزية تقتضي استعدادالحياة بخلاف سائر الحرارات فكذلك الوجود .

قال : وتأثير الماهية من حيث هي في الوجود غير معقول .

أقول : لما أبطل استدلاليهم شرع في ابطال الاعتراض الوارد على دليله وقد ذكر هيهنا امرين أحدهما أنهم قالوا لا نسلم انحصار أحوال الماهية حالة التأثير في الوجود والعدم بل جازان يكون الماهية من حيث هي هي مؤثرة في الوجود ولا يلزم التسلسل ولا تأثير المعدوم في الوجود والجواب أن الماهية من حيث هي هي يجوزان تقتضى صفات لها على سبيل العلية والمعلولية لا الوجود فانه يمتنع ان تؤثر فيه من حيث هي هى لأن الوجود لا يكون معلولا لغير

الموجود بالضرورة فيلزم المحاذير المذكورة والضرورة فرقت بين الوجود وسائر الصفات .

قال : والنقض بالقابل ظاهر البطلان (١) .

أقول : هذا جواب عن السؤال الثاني وتقريره أنهم قالوا أن العلة القابلية للوجود لا يجوز أن يكون باعتبار الوجود فان الممكن المعدوم لو لم يقبل الوجود إلا بشرط الوجود لزم تقدم الشيء على نفسه أوتعددالوجودات للماهية الواحدة والكل محال فإذا كان كذلك فلم لا يعقل مثله في العلة الفاعلية والجواب ان هذا إنما يتم لو قلنا ان الوجود عارض للماهيـة عروض السواد للجسم وان للماهية ثبوتاً في الخارج دون وجودها ثم ان الوجود يحل فيهـا ونحن لا نقول ذلك بل كون الماهية هو وجودها وإنما تتجرد عن الوجود والحصول في العقل لا بمعنى انها تكون في العقل منفكة عن الوجود لأن الحصول في العقل نوع من الوجود بل بمعنى ان العقل يلاحظها منفردة فاتصاف الماهية بالوجود أمر عقلي إذ ليس للماهية وجود منفرد ولعارضهـا المسمى بالوجود وجود آخر ويجتمعان اجتماع المقبول والقابل بل الماهية إذا كانت فكونها هو وجودها والحاصل من هذا ان الماهية إنما تكون قابلة للوجود عند وجودها في العقل فقط ولا يمكن أن تكون فاعلة لصفة خارجية عند وجودها في العقل فقط .

قال : والوجود من المحمولات العقليـة لإمتناع استغنائه عن المحـل وحصوله فيه .

---

(١) وبيان ذلك أن قابل الوجود مستفيد له فلا بد أن يلحظ العقل خالياً عن الوجود أي غير معتبر فيه الوجود لئلا يلزم حصول الحاصل بل وعن العدم أيضاً لئـلا يلزم اجتماع المتنافيين بخلاف معطى الوجود .

أقول : الوجود ليس من الأمور العينية بل هو من المحمولات العقلية الصرفة وتقريره انه لو كان ثابتاً في الأعيان لم يخل اما ان يكون نفس الماهيات الصادق عليها أو مغايراً لها والقسمان باطلان اما الأول فلما تقدم من انه زائد على الماهية ومشترك بين المختلفات فلا يكون نفسها واما الثـــاني فاما أن يكون جوهراً أو عرضاً والأول باطل وإلاّ لم يكن صفة لغيره والثاني باطل لأن كل عرض فهو حاصل في المحل وحصوله في المحل نوع من الوجود فيكون للوجود وجود هذا خلف ويلزم تأخره عن محله وتقدمه عليه هذا خلف .

قال : وهو من المعقولات الثانية .

أقول : الوجود كالشيئية في انها من المعقولات الثانية المستندة إلى المعقولات الأولى وليس الوجود ماهية خارجية على ما بيناه بل هوأمر عقلي يعرض للماهيات وهو من المعقولات الثانية المستنـــدة إلى المعقولات الأولى وليس في الموجودات شيء هو وجود أو شيء بل الموجود اما حجر أو شجر أو غيرهما ثم يـــلزم من معقولية ذلك أن يكون موجوداً .

قال : وكذلك العدم .

أقول : يعني به ان العدم من المعقولات الثانية العـارضة للمعقولات الأولى كما قلنا في الوجود إذ ليس فى الأعيان ماهيـــة هي عدم مطلق فهو دائمـــاً عارض لغيره .

قال : وجهاتهما .

أقول : يعني به ان جهات الوجود والعدم من الوجوب والإمكان والامتناع الذاتية والمشروطة من المعقولات الثانية أيضاً كما تقدم من انها أمور اعتبارية لا تحقق لها في الخارج وقد سبق البحث فيه .

قال : والماهية .

أقول : وكذا الماهية أيضاً من المعقولات الثانية فان الماهيــة تصدق على الحقيقة باعتبار ذاتها لا من حيث انها موجودة أو معقولة وان كان ما يصــدق عليه الماهية من المعقولات الأولى وليس البحث فيه بل في الماهية أعني العــارض فان كون الانسان ماهية أمر زائد على حقيقة الانسانية .

قال : والكلية والجزئية

أقول : هذان أيضاً من المعقولات الثانية العــارضة للمعقولات الأولى فان الماهية من حيث هي هي وإن كانت لا تخلو عنهما الا انها مغــايرة لهما وهما يصدقان عليها صدق العارض على معروضه فان الانسانية لو كانت لذاتها كلية لم تصدق جزئية وبالعكس فالانسانية ليست من حيث هي هي كلية ولا جزئية بل إنما يصدق عليه الكلية عند اعتبار صدق الحقيقة على أفرادمتوهمةأومتحققة والجزئية إنما تصدق عليها عند اعتبار أمور أخر مخصصة لتلك الحقيقــة ببعض الأفراد فهما من المعقولات الثانية .

قال : والذاتية والعرضية .

أقول : هذان أيضاً من المعقولات الثانية العارضة للمعقولات الأولى فانــه ليس في الأعيان ذاتية ولا عرضية وليس لهمــا تأصل في الوجود وقــد يكون الذاتي لشيء عرضياً لغيره فهما اعتباران عقليان عارضان لماهيات متحققــة في أنفسها فهي من المعقولات الثانية .

قال : والجنسية والفصلية والنوعية .

أقول : هذه أيضاً أمور اعتبارية عقلية صرفة من المعقولات الثانيةالعارضة للمعقولات الأولى فان كون الانسان نوعاً امر مغاير لحقيقة الانسانية عارض لها وإلاّ لإمتنع صدق الانسانية على زيد وكذلك الجنسية للحيوان مثلاً أمرعارض له مغاير لحقيقته وكذلك الفصلية للناطق وهذا كله ظاهر .

المسئلة السابعة والثلاثون: في تصوّر العدم

قال: وللعقل ان يعتبر النقيضين ويحكم بينهما بالتناقض ولا استحالة فيه [١].

اقول: للعقل أن يحكم بالمناقضة بين السلب والايجاب فلا بد أن يعتبرهما معاً لأن التناقض من قبيل النسب والاضافات لا يمكن تصوره إلا بعدتصور معروضه فيكون متصوراً للسلب والايجاب معاً ولا استحالة في اجتماعهما في الذهن دفعة لأن التناقض ليس بالقياس إلى الذهن بل بالقياس إلى ما في نفس الأمر فيتصور صورة ما ويحكم عليها بأنه ليس لها في الخارج ما يطابقها ثم يتصور صورة أخرى فيحكم عليها بأن لها في الخارج ما يطابقها ثم يحكم على أحديهما بمقابلة الأخرى لا من حيث انهما حاضرتان في العقل بل من حيث ان احديهما استندت إلى الخارج دون الأخرى وقد يتصور الذهن صورة ما ويتصور سلبها لأنه متميز على ما تقدم ويحكم على الصورتين بالتناقض لا باعتبار حضورهما في الذهن بل بالاعتبار الذي ذكرناه.

قال: وان يتصور عدم جميع الأشياء حتى عدم نفسه وعدم العدم بأن يمثل في الذهن ويرفعه وهو ثابت باعتبار وقسيم باعتبار ولا يصح الحكم عليه من حيث هو ليس بثابت ولا تناقض [٢].

---

(١) فيتصور وجود زيد وعدمه ويحكم بالتناقض بينهما في الخارج لا من الذهن إذ لو كان بينهما تناقض في الذهن لم يجتمعا فيه.

(٢) وتوضيح ذلك بأن يتمثل في الذهن نفس العدم ويرفعه وهذا ضروري لكل من لاحظ نعم فرق بين العدم وغيره ففي غيره يتصور الذهن صورة وفي العدم يتصور الذهن اللفظ إذ لا صورة للعدم وهو المعدوم المطلق الذي تصوره الذهن أولاً ثم أضاف اليه العدم ثابت أي باعتبار أنه موجود في الذهن إذ كل متصور ثابت وقسيم للثابت باعتبار آخر وهو اعتبار كونه معدوماً.

أقول : الذهن يمكنه أن يتصور جميع المعقولات وجودية كانت أو عدمية ويمكنه أن يلحظ عدم جميع الأشياء لأنه يتصور العدم المطلق ويمكنه أن يقيسه إلى جميع الماهيات فيمكنه أن يلحظه باعتبار نفسه فيتصور الذهن عدم نفسه وكذلك يمكنه أن يلحظ نفس العدم بمعنى ان الذهن يمثل للعدم صورة ما معقولة متميزة عن صورة الوجود ويتصور رفعها ويكون ثابتاً باعتبار تصوره لان رفع الثبوت الشامل للثبوت الخارجي والذهني تصور لما ليس بثابت ولا متصور أصلا وهو ثابت باعتبار تصوره وقسيم لمطلق الثابت باعتبار انه سلبه ولا استبعاد في ذلك فانا نقول الموجود اما ثابت في الذهن أو غير ثابت في الذهن فاللاوجود قسيم للوجود ومن حيث انه مفهوم قسم من الثابت والحكم على رفع الثبوت المطلق من حيث انه متصور لا من حيث انه ليس بثابت ولا يكون متناقضاً لإختلاف الموضوعين .

قال : ولذا يقسم الموجود إلى ثابت في الذهن وغير ثابت فيه ويحكم بينهما بالتمايز وهو لا يستدعي الهوية لكل من المتمايزين ولو فرض له هوية لكان حكمها حكم الثابت .

أقول : هذا استدلال على ان للذهن أن يتصور عدم جميع الاشياء وبيانه انا نحكم بقسمة الموجود إلى ثابت في الذهن وغير ثابت فيه ونحكم بامتياز أحدهما عن الآخر ومقابلته له والحكم على شيء يستدعي تصوره وثبوته في الذهن فيجب أن يكون ما ليس بثابت في الذهن ثابتاً فيه فقد تصور الذهن سلب ما وجد فيه باعتبارين على ما حققناه فإن ما ليس بثابت في الذهن ثابت فيه من حيث انه متصور وغير ثابت فيه من حيث انه سلب لما في الذهن .

لا يقال : امتياز أحد الشيئين عن الآخر يستدعي أن يكون لكل من المتمايزين هوية مغايرة لهوية الآخر حتى يحكم بينهما بالامتياز فلو كان العدم ممتازاً عن الوجود لكان له هوية متميزة عنه لكن ذلك محال لأن العقل يمكنه رفع كل هوية فيكون رفع هوية العدم قسيماً للعدم وقسمنا منه وهذا محال .

لأنا نقول : لا نسلم وجوب الهوية لكل من المتمازين فإنا نحكم بامتياز الهوية عن اللا هوية فليس اللا هوية هوية سلمنا ثبوت الهوية لكل من المتمازين لكن هوية العدم داخلة باعتبار الهوية في قسم الهوية وباعتبار ما فرض انها لا هوية يكون مقابلة للهويةوقسيما لها ولا امتناع في كون الشيء قسماً من الشيء وقسيماً له باعتبارين على ما تقدم تحقيقه في باب الثبوت .

قال : وإذا حكم الذهن على الامور الخارجية بمثلها وجب التطابق في صحيحه والا فلا ويكون صحيحة باعتبار المطابقة لما في نفس الامر لامكان تصور الكواذب .

اقول : الأحكام الذهنية قد تؤخذ بالقياس إلى ما في الخارج وقد تؤخذ لا بهذا الاعتبار فإذا حكم الذهن على الأشياء الخارجية بمثلها كقولنا الانسان حيوان في الخارج وجب أن يكون مطابقاً لما في الخارج حتى يكون حكم الذهن صحيحاً وإلا لكان باطلاً وان حكم على الأشياء الخارجية بأمور معقولة كقولنا الانسان ممكن أو حكم على الأمور الذهنية بأحكام ذهنية كقولنا الامكان مقابل للامتناع لم يجب مطابقته لما في الخارج إذ ليس في الخارج امكان وامتناع متقابلان ولا في الخارج انسان ممكن .

إذا تقرر هذا (فنقول) الحكم الصحيح في هذين القسمين لا يمكن أن يكون باعتبار مطابقته لما في الخارج لما تقدم من ان الحكم ليس مأخوذاً بالقياس إلى الخارج ولا باعتبار مطابقته لما في الذهن لأن الذهن قد يتصور الكواذب فانا

قد تتصور كون الانسان واجباً مع انه ممكن فلو كان صدق الحكم باعتبار مطابقته لما في الذهن لكان الحكم بوجوب الانسان صادقاً لأن له صورة ذهنية مطابقة لهذا الحكم بل يكون باعتبار مطابقته لما في نفس الأمر وقد كان في بعض أوقات استفادتي منه (قده) جرت هذه النكتة وسئلته عن معنى قولهم ان الصادق في الأحكام الذهنية هو باعتبار مطابقته لما في نفس الأمر والمعقول من نفس الأمر أما الثبوت الذهني أو الخارجي وقد منع كل منهما ههنا فقال (ره) المراد بنفس الأمر هو العقل الفعال فكل صورة أو حكم ثابت في الذهن مطابق للصور المنتقشة في العقل الفعال فهو صادق والا فهو كاذب فأوردت عليه أن الحكماء يلزمهم القول بانتقاش الصور الكاذبة في العقل الفعال لأنهم استدلوا على ثبوته بالفرق بين النسيان والسهو فإن السهو هو زوال الصورة المعقولة عن الجوهر العاقل وارتسامها في الحافظ لها والنسيان هو زوالها عنهما معاً وهذا يتأتى في الصور المحسوسة أما المعقولة فان سبب النسيان هو زوال الاستعداد بزوال المفيد للعلم في باب التصورات والتصديقات وهاتان الحالتان قد تعرضان في الأحكام الكاذبة فلم يأت فيه بمقنع وهذا البحث ليس من هذا المقام وانما انجر الكلام اليه وهو بحث شريف لا يوجد في الكتب .

المسئلة الثامنة والثلاثون :

في كيفية حمل الوجود والعدم على الماهيات

قال : ثم الوجود والعدم قد يحملان وقد يربط بهما المحمولات .

أقول : الوجود والعدم قد يحملان على الماهيات كما تقول الانسان موجود والانسان معدوم وقد يحملان رابطة كقولنا الانسان يوجد كاتباً والانسان يعدم عنه الكتابة فيهنا المحمول هو الكتابة والوجود والعدم رابطتان أحدهما رابطة

الثبوت والوصل والأخرى رابطة السلب والفصل .

قال : والحمل يستدعي اتحاد الطرفين من وجه وتغايرهما من آخر وجهة الاتحاد قد تكون أحدهما وتكون ثالثا .

أقول : لما ذكر أن الوجود والعدم قد يحملان وقد يكونان رابطة بين الموضوع والمحمول شرع في تحقيق معنى الحمل وتحريره انا إذا حملنا وصفا على موصوف فلسنا نعني به ان ذات الموضوع هي ذات المحمول بعينها فانه لا يبقى حمل ولا وضع إلا في الألفاظ المترادفة وهو باطل لأن قولنا الانسان حيوان صادق وليس الانسان والحيوان مترادفين ولا نعني به ان ذات الموضوع مباينة لذات المحمول فان الشيئين المتباينين كالانسان والفرس يمتنع حمل أحدهما على الآخر بل نعني به أن المحمول والموضوع بينهما اتحاد من وجه وتغاير من وجه فانا إذا قلنا الضاحك كاتب عنينا به أن الشيء الذي يقال له الضاحك هو الشيء الذي يقال له الكاتب فجهة الاتحاد هي الشيء وجهة التغاير هي الضحك والكتابة .

إذا عرفت هذا (فاعلم) ان جهة الاتحـاد قد تكون أمراً مغايراً للموضوع والمحمول كما في المثال فان الشيء الذي يقال له ضاحك وكاتب هو الانسان وهو غير الموضوع والمحمول وقد تكون أحدهما كقولنا الانسان ضاحك والضاحك انسان .

قال : والتغاير [١] لا يستدعي قيام أحدهما بالاخر ولا اعتبار عدم القائم

---

(١) هذه جواب شبهة أوردت على الحمل الايجابي بيانها ان الحمل الايجابي محال لأنه يستدعي التغاير والتغاير يستدعي قيام المجهول بالموضوع اذ مـع التغاير لولا القيام لم يكن بين الطرفين مناسبة ليكونا مرتبطين فاذا وجب القيام فاما أن يكون الموضوع متصفاً بوجود القائم فهذا اجتماع المثلين أو متصفاً بعدم القائم فهذا اجتماع النقيضين الجواب أن الحمل الايجابي لا يستدعي قيام المجهول بالموضوع كلية لا بل يكفي عدم اعتباره كما هو شأن كل موضوع .

في القيام لو استدعاه .

أقول : لما ذكر أن المحمول مغاير للموضوع من وجـــه صدق عليه مطلق التغاير وصدق التغاير لا يستدعي قيام أحدهما بالآخر قيام العرض بمحله فانا نقول الانسان حيوان وليست الحيوانية قائمة بالانسانية ثم لو فرضنا أن التغاير مـــع الحمل يقتضي قيام أحدهما بالآخر لكن لا يلزم من كون المحمول قائماً بالموضوع كون الموضوع في نفسه مأخوذاً باعتبار عدم القائم فانه حينئذ اعتبار زائد على نفس المحمول والموضوع لا يستدعيه بمجرد القيام .

قال : واثبات الوجود للماهية لا يستدعي وجودها اولا .

اقول : ان الحكماء أطبقوا على ان الموصوف بالصفة الثبوتية يجب أن يكون ثابتاً وقد أورد على هذا ان الوجود ثابت للماهية فيجب أن تكون الماهية ثابتة أولا حتى يتحقق لها ثبوت آخر ويتسلسل والجواب ما تقدم فيما حققناه أولاً من أن الوجود ليس عروضه للماهيات عروض السواد للمحل بل زيادته انما هي في التصور والتعقل لا في الوجود الخارجي .

قال : وسلبه عنها لا يقتضي تميزها وثبوتها بل نفيها لا اثبات نفيها وثبوتها في الذهن [1] وان كان لازما لكنه ليس شرطياً .

اقول : سلب الوجود عن الماهية لا يقتضي أن تكون الماهية متميزة عـــن غيرها وثابتة في نفسها فان التميز صفة غير الماهية وكذلك الثبوت والمسلوب

---

(١) أي ثبوت الماهية في الذهن وان كان لازما لسلب الوجـــود عنه لانها ما لم تتصور لم يمكن حمل شيء عليها ولا سلب شيء عنها لكن ثبوتها في الذهن ليس شرطاً بمعنى أن يكون من شرط سلب الوجـــود عنها أن يلاحظ العقل موصوفة بصفة الوجود وان كان تصورها هو ثبوتها في الذهن لكنه ليس بملحوظ للعقل حال الحمل .

عنه هو نفس الماهية ليس الماهية مع غيرها بل سلب الوجود يقتضي نفي الماهية لا بمعنى أن تكون الماهية متحققة ويثبت لهـــا النفي (لا يقال) المسلوب عنه الوجود موجود في الذهــن فالسلب يقتضي الثبوت (لانا نقول) انا لا نريد بذلك انه مسلوب عنه الوجود عند كونه موجوداً في الذهن فان كونه موجوداً في الذهن صفة مغايرة له والمسلوب عنه هـــو الموصوف فقط لا باعتبار كونه موصوفاً بهذه الصفة أو بغيرها وان كان بحيث يلزمها هذه الصفة أو غيرها .

قال : والحمل والوضع من المعقولات الثانية يقالان بالتشكيك وليست الموصوفية ثبوتية ولا تسلسل .

اقول : الحمل والوضع من الأمور المعقولة وليس في الخارج حمل ولا وضع بل الثابت في الخارج هو الانسان والكتابة وأما صدق الكاتب على الانسان فهو أمر عقلي ولهذا حكمنا بأن الحمل والوضع من المعقولات الثانية ويقالان بالتشكيك فان استحقاق بعض المعاني للحمل أولى من البعض الآخر وكذا الوضـــع وإذا قلنا الجسم أسود فقد حكمنا على الجسم بأنه موصوف بالسواد والموصوفية أمر اعتباري ذهني لا خارجي حقيقي لأن الموصوفية لو كانت وجودية لزم التسلسل وبيان الملازمة انها لو كانت خارجية لكانت عرضاً قائماً بالمحل فاتصاف محلها بها يستدعي موصوفية أخرى وينقل الكلام اليها ويتسلسل .

المسئلة التاسعة والثلاثون :

في انقسام الوجود الى ما بالذات والى ما بالعرض

قال : ثم الوجود قد يكون بالذات وقد يكون بالعرض .

اقول : الموجود اما أن يكون له حصول مستقل في الأعيان أولا يكون والأول هو الموجود بالذات سواء كان جوهراً أو عرضا فإن العرض وان كان

لا يوجد الا بمحله لكنه موجود حقيقة فان وجود العرض ليس هو بعينه وجود المحل إذ قد يوجد المحل بدون العرض ثم يوجد ذلك العرض فيه كالجسم إذا حل فيه السواد بعد ان لم يكن والثاني هو الموجود بالعرض كاعدام الملكات والامور الاعتبارية الذهنية التي لا تحقق لها في الأعيان ويقال انها موجودة في الأعيان بالعرض .

قال : واما الموجود في الكتابة والعبارة فمجازي .

اقول : للشيء وجود في الأعيان ووجود في الأذهان وقد سبق البحث فيهما ووجود في العبارة ووجود في الكتابة والذهن يدل على ما في العين والعبارة تدل على الأمر الذهني والكتابة تــدل على العبارة لكن الوجودين الأولين حقيقيان والباقيين مجازيان اذ لا يحكم العقل بأن الشيء موجود في اللفظ والكتابة لكن لما دل عليه حكم على سبيل المجاز انه موجود فيهما .

المسئلة الاربعون : في ان المعدوم لا يعاد

قال : والمعدوم لإيعاد لامتناع الاشارة اليه فلا يصح الحكم عليه بصحة العود .

أقول : ذهب جماعة من الحكماء والمتكلمين إلى أن المعدوم لا يعاد وذهب آخرون منهم إلى انه يمكن أن يعاد والحق الأول واستدل المصنف عليه بوجوه الأول ان المعدوم لا يبقى له هوية ولا يتميز عن غيره فلا يصح أن يحكم عليه بحكم ما من الأحكام فلا يمكن الحكم عليه بصحة العود وهذا ينتقض بامتناع الحكم عليه بامتناع العود فانه حكم ما والتحقيق هيهنا ان الحكم يستدعي الحضور الذهني لا الوجود الخارجي .

قال : ولو اعيد تخلل العدم بين الشيء ونفسه .

أقول : هذا هو الوجه الثاني من الوجوه الدالة على امتناع إعادة المعدوم وتقريره ان الشيء بعد عدمه نفي محض وعدم صرف وإعادته إنما يكون بوجود عينه الذي هو المبتدء بعينه في الحقيقة فيلزم تخلل العدم بين الشيء ونفسه وتخلل النفي بين الشيء الواحد ونفسه غير معقول .

قال : ولم يبق فرق بينه وبين المبتدء .

أقول : هذا هو الوجه الثالث وتقريره ان المعدوم لو أعيد لم يبق فرق بينه وبين المبتدء فانا إذا فرضنا سوادين احدهما معاد والآخر مبتدء وجدا معاً لم يقع بينهما فرق في الماهية ولا المحل ولا غير ذلك من المميزات إلا ان احدهما كان موجوداً ثم عدم والآخر لم يسبق عدمه وجوده لكن هذا الفرق باطل لإمتناع تحقق الماهية في العدم فلا يمكن الحكم عليها بأنها هي هي حالة العدم وإذا لم يبق فرق بينهما لم يكن أحدهما أولى من الآخر بالإعادة أو الابتداء .

قال : وصدق المتقابلان عليه دفعة .

أقول : هذا وجه رابع وهو انه لو أعيد المعدوم لصدق المتقابلان على الشيء الواحد دفعة واحدة والتالي باطل فالمقدم مثله بان الشرطية انه لو اعيد لأعيد مع جميع مشخصاته ومن بعض المشخصات الزمان فيلزم جواز الإعادة على الزمان فيكون المبتدء معاداً وهو محال لأنهما متقابلان لا يمكن صدقهما على ذات واحدة .

قال : ويلزم التسلسل في الزمان .

أقول : هذا دليل عل امتناع إعادة الزمان وتقريره انه لو أعيد الزمان لكان وجوده ثانياً مغايراً لوجوده أولاً والمغايرة ليست بالماهية ولا بالوجود وصفات الوجود بل بالقبلية والبعدية لا غير فيكون للزمان زمان آخر يوجد فيه تارة ويعدم أخرى وذلك يستلزم التسلسل .

قال : والحكم بامتناع العود لأمر لازم للماهية .

اقول : هذا جواب عن استدلال من ذهب إلى امكان اعادة المعدوم وتقرير الدليل ان الشيء بعد العدم ان استحال وجوده لماهيته أو لشيء من لوازمها وجب امتناع مثله الذي هو الوجود المبتدء وان كان الأمر غير لازم بل لعارض فعند زوال ذلك العارض يزول الامتناع وتقرير الجواب ان الشيء بعد العدم ممتنع الوجود المقيد ببعدية العدم وذلك الامتناع لازم للماهية الموصوفة بالعدم بعد الوجود .

المسئلة الحادية والاربعون :
في قسمة الموجود الى الواجب والممكن

قال : وقسمة الموجود الى الواجب والممكن ضرورية وردت على الوجود من حيث هو قابل للتقييد وعدمه

اقول : العقل يحكم حكما ضروريا بان الموجود أما أن يكون مستغنيا عن غيره أو يكون محتاجاً والاول واجب والثاني ممكن وهذه القسمة ضرورية لا يفتقر فيها إلى برهان وليست القسمة [1] واردة على مطلق الوجود من حيث هو وجود مطلق فان الشيء من حيث هو ذلك الشيء يستحيل ان ينقسم إلى متباينين هما غير ذلك الشيء وإذا أعتبرت قسمة فلا يؤخذ مع هذه الحيثية بل يؤخذ الشيء [2] بلا تقييد بشرط مع تجويز التقييد ويقسم فيضاف إلى مفهومه مفهومات اخر ويصير مفهومه مع كل واحد من تلك المفهومات قسماً .

---

(١) يعني مع التقيد بقيد الاطلاق فان القيد يمنعه من التقيد بالوجوب أو الامكان فلا ينقسم .

(٢) أي يؤخذ المقسم لا بشرط من كل قيد حتى يكون قابلا للقيود التي باضافة كل منها يصير مقسماً .

المسئلة الثانية والاربعون : في البحث عن الامكان

قال : والحكم على الممكن بامكان الوجود حكم على الماهية لا باعتبار العدم والوجود .

اقول : الذهن إذا حكم بأمر على أمر فقد يلاحظ الوجود أو العدم للمحكوم عليه وهو الحكم باحدهما أو بما[١] يشترط فيه احدهما وقد لا يلاحظ احدهما كالحكم بالامكان فان الذهن إذا حكم على الممكن بامكان الوجود والعدم فانه لا يحكم عليه باعتبار كونه موجوداً لأنه بذلك الاعتبار يكون واجباً ولا باعتبار كونه معدوما فانه بذلك الإعتبار يكون ممتنعا وانما يتحقق الامكان للممكن من حيث هو هو لا باعتبار الوجود ولا باعتبار العدم وبهذا التحقيق يندفع السؤال الذي يهول[٢] به قوم وهو أن المحكوم عليه بالامكان أما ان يكون موجوداً أو معدوما فان كان موجوداً استحال الحكم عليه بالامكان لان الموجود لا يقبل العدم لإستحالة الجمع بين الوجود والعدم وإذا امتنع حصول العدم امتنع حصول امكان الوجود والعدم وإن كان معدوماً استحال عليه قبول الوجود لما تقدم وإذا استحال مجامعة الامكان لوصفي الوجود والعدم واستحال انفكاك الماهية عنهما فاستحال الحكم على الماهية بالامكان وذلك لأن القسمة في قولهم المحكوم عليه بالامكان اما ان يكون موجوداً أو معدوما ليست بحاصرة لأن المفهوم منه ان المحكوم عليه بالامكان اما أن يحكم عليه مع اعتبار الوجود أو مع اعتبار العدم ويعوزه[٣] قسم آخر وهو ان يحكم عليه لا مع اعتبار احدهما وقولهم الموجود

---

(١) يعني ان الحكم الذي يلاحظ الوجود أو العدم لموضوعه هو حكم بالوجود كقولنا الانسان موجود أو بالعدم كقولنا العنقاء معدوم أو حكم بما يشترط فيه الوجود كقولنا الانسان كاتب أو الانسان ليس بطائر .

(٢) يعجبون به من هالت المرأة بحسنها .

(٣) عاز الشيء فلاناً احتاج فلان اليه فلم يجده (المنجد) .

حال الوجود لا يقبل العدم وكذا المعدوم صحيح لكن الموجود يقبل العدم في غير حال الوجود وكذا المعدوم وليس حال الماهية اما حال الوجود أو حال العدم لانهما حالان يحصلان عند اعتبار الماهية مع الغير أما عند اعتبارها لا مع الغير فانها يقبل أحدهما لا بعينه وهذا الامتناع امتناع لاحق بشرط المحمول .

قال : ثم الامكان قد يكون آلة في التعقل وقد يكون معقولا باعتبار ذاته [١]

اقول : كون الشيء معقولا بذاته ينظر فيه العقل ويعتبر فيه وجوده ولا وجوده غير كونه آلة للتعقل ولا ينظر فيه من حيث ينظر فيما هو آلة لتعقله بل انما ينظر به مثلا العاقل يعقل السماء بصورة في عقله ويكون معقوله السماء ولا ينظر حينئذ في الصورة التي بها يعقل السماء ولا يحكم عليها بحكم بل يعقل أن المعقول بتلك الصورة هو السماء وهو جوهر ثم إذا نظر في تلك الصورة وجعلها معقولا منظوراً اليها لا آلة في النظر إلى غيرها وجدها عرضاً موجوداً في محل هو عقله .

إذا ثبت هذا (فنقول) الامكان قد يكون آلة للعاقل بها يعرف حال الممكن في ان وجوده على أي انحاء العروض يعرض للماهية ولا ينظر في كون الامكان موجوداً أو معدوماً أو جوهراً أو عرضاً أو واجباً أو ممكناً ثم إذا نظر في وجوده أو امكانه أو وجوبه أو جوهريته أو عرضيته لم يكن بذلك

---

(١) وايراد المصنف هذا الكلام لدفع اشكال أورد على اتصاف الماهية بالامكان وهو أن الماهية لو اتصف بالامكان لإتصف الامكان بالوجود ضرورة امتناع انفكاك الامكان عن ماهية الممكن ولكان ذلك الوجوب متصفاً بوجوب آخر وهكذا ويلزم التسلسل في الوجوبات وهو باطل وملزومه الذي هو اتصاف الماهية باطل ايضاً والجواب أن الامكان حين كونه ملحوظاً تبعاً وآلة لتعرف حال الماهية لا يكون محكوماً وموصوفاً بالوجوب ولا غيره من الاوصاف والاحكام فلا يلزم التسلسل .

الاعتبار امكانا لشيء بل كان عرضا في محل هو العقل وممكناً في ذاته ووجوده غير ماهيته فالامكان من حيث هو امكان لا يوصف بكونه موجوداً أو غير موجود أو ممكناً أو غير ممكن وإذا وصف بشيء من ذلك لا يكون حينئذ امكانا بل يكون له امكان آخر يعتبره العقل والامكان أمر عقلي فمهما يعتبر العقل للامكان ماهية ووجوداً حصل فيه امكان امكان ولا يتسلسل[١] بل ينقطع عند انقطاع الاعتبار وهكذا حكم جميع الاعتبارات العقلية من الوجوب والشيئية والحدوث وغيرها من ثواني المعقولات .

قال : وحكم الذهن على الممكن بالامكان اعتبار عقلي فيجب ان يعتبر مطابقته لما في العقل .

اقول : قد تقدم مواضع اعتبار المطابقة وعدمها والامكان إذا اعتبر فيه المطابقة فيجب أن يكون مطابقاً لما في العقل لأنه اعتبار عقلي على ما تقدم .

المسئلة الثالثة والاربعون :

في ان الحكم بحاجة الممكن الى المؤثر ضروري

قال : والحكم بحاجة الممكن ضروري وخفاء التصديق لخفاء التصور غير قادح .

اقول : كل عاقل إذا تصور الممكن ما هو والاحتياج إلى المؤثر حكم بنسبة احدهما إلى الآخر حكماً ضروريا لا يحتاج معه إلى برهان وخفاء هذا التصديق عند بعض العقلاء لا يقدح في ضرورته لأن الخفاء في هذا الحكم يستند إلى خفاء التصور لا لخفائه في نفسه ولهذا إذا مثل للمتشكك في هذه القضية حال الوجود والعدم بالنسبة إلى الماهية بحال كفتي الميزان وانهما كما يستحيل ترجح احدى

(١) مثلا فيقال لو لزم الشيء شيئاً لزم لزومه وكذلك لزوم لزومه وهكذا ويجاب فيقطع التسلسل بعدم الاعتبار .

الكفتين على الأخرى بغير مرجح كذلك الممكن المتساوى الطرفين حكم بالحاجة إلى المؤثر .

قال : والمؤثرية اعتبار عقلي .

اقول : هذا جواب عن سؤال أورده بعض المغالطين[١] على احتياج الممكن إلى المؤثر (وتقرير السؤال) أن الممكن لو افتقر إلى المؤثر لكانت مؤثرية المؤثر لكونها وصفا محتاجاً إلى الموصوف ممكنا محتاجاً إلى المؤثر في ذلك الاثر فإن كانت وصفا ثبوتيا في الذهن من غير مطابقة الخارج لزم الجهل ولأنها ثابتة قبل الذهن ويستحيل قيام صفة الشيء بغيره وان كانت بمطابقة الخارج أو كانت ثابتة في الخارج مغايرة للمؤثر والاثر لأنها نسبة بينهما لزم التسلسل وهو محال وبتقدير تسليمه فهو غير معقول لأن التسلسل انما يعقل لو فرضنا أموراً متتالية إلى غير النهاية وذلك يستدعي كون كل واحد منها متلواً بصاحبه وانما يكون متلواً بصاحبه لو لم يكن بينه وبين متلوه غيره لكن ذلك محال لأن تأثير المتلو في التالي متوسط بينهما وقد كان لا يتوسط هذا خلف وليست المؤثرية عدمية لأنها نقيض اللامؤثرية المحمولة على المعدوم والمحمول على المعدوم عدم ونقيض العدم ثبوت فالمؤثرية ثبوتية .

وتقرير الجواب ان المؤثرية أمر اضافي يثبت في العقل عند تعقل صدور الأثر عن المؤثر فان ذلك يقتضي ثبوت أمر في العقل هو المؤثرية كما في سائر الاضافات وعدم مطابقته للخارج لا يقتضي كونه جهلا لأن الجهل يلزم لو حكم بثبوته في الخارج ولم يثبت في الخارج وقوله المؤثرية صفة قبل الذهن وصفة الشيء يستحيل قيامها بغيره فجوابه ان كون[٢] الشيء بحيث لو عقله عاقل

---

(١) هو الفخر الرازي .

(٢) الجواب انك إن أردت من المحال زمان الوجود والعدم فنختار أن تأثير المؤثر في حال الوجود وقولك هو تحصيل للحاصل ممنوع لأن التحصيل فيما نحن فيه هو الايجاد والحاصل هو الوجود وهما مقارنان بحسب الزمان بمعنى ابتداء الايجاد هو ابتداء الوجود .

حصل في عقله اضافة لذلك الشيء إلى غيره هو الحاصل قبل الاذهان لا الذي يحصل في العقل فان ذلك يستحيل قبل وجود العقل .

قال : والمؤثر [١] يؤثر في الأثر لا من حيث هو موجود ولا من حيث هو معلوم .

اقول : هذا جواب عن سؤال آخر لهم وتقرير السؤال أن المؤثر اما أن يؤثر في الأثر حال وجوده أو حال عدمه والقسمان باطلان فالتأثير باطل أما بطلان الأول فلإستلزامه تحصيل الحاصل وأما بطلان الثاني فلأن حال العدم لا أثر فلا تأثير لأن التأثير إن كان عين حصول الأثر عن المؤثر فحيث لا أثر فلا تأثير وان كان مغايراً فالكلام فيه كالكلام في الأول .

وتقرير الجواب ان نقول إن اردت بحال وجود الأثر زمان وجوده فليس يستحيل ان يؤثر المؤثر في الأثر في زمان وجود الأثر لأن العلة مع المعلول تكون بهذه الصفة وان أردت به مقارنة المؤثر للأثر المقارنة الذاتية فذلك مستحيل وانما يؤثر فيه لا من حيث هو موجود ولا من حيث هو معلوم .

قال : وتأثيره في الماهية ويلحقه وجوب لاحق .

اقول : هذا جواب عن سؤال ثالث لهم (وتقريره) ان المؤثر اما أن يؤثر في الماهية أو في الوجود أو في اتصاف الماهية بالوجود والاقسام كلها باطلة فالتأثير باطل (اما الاول) فلان كل ما بالغير [٢] يرتفع بارتفاعه لكن

---

(١) أي ذات المؤثر التي هي منشأ لأن ينتزع منه العقل عنوان المؤثرية هي الحاصلة الموجودة قبل الاذهان لا وصف المؤثرية الذي يحصل في العقل باعتباره وانتزاعه .

(٢) توضيحه أن معنى تأثير المؤثر في الماهية هو جعل الماهية ماهية فلو كانت بتأثير الغير ماهيتهلزم أن لا تكون عند ارتفاع ذلك الغير ماهية لكن ذلك محال لأن الماهية ماهية يستحيل أن تكون غير ماهية سواء كان غيرها ثابتاً او مرتفعا ويثبت ذلك أن سلب الشيء عن نفسه محال.

ذلك محال لان صيرورة الماهية غير ماهية محال لان موضوع القضيـــة يجب أن يتحقق حال ثبوت محمولها ولا تحقق للماهية حال الحكم [١] عليها بالعدم (واما الثاني) فلأنه يلزم منه ارتفاع الوجود عند ارتفاع المؤثر ويلزم ما تقدم من المحال (واما الثالث) فلأن الموصوفية ليست ثبوتية وإلا لزم التسلسل فلا يكون اثراً سلمنا لكن المؤثر اما يؤثر في ماهيتها او في وجودها اوفي اتصاف ماهيتها بوجودها ويعود المحال .

وتقرير الجواب [٢] ان المؤثر يؤثر في الماهية [٣] وعند فرض الماهيـــة [٤] يجب تحققها وجوباً لاحقاً بسبب الفرض مترتباً على الفرض ومع ذلك الوجوب يمتنع تأثير المؤثر فيه فانه يكون إيجاداً لما فرض موجوداً اما قبل فرضه ماهية فيمكن أن يوجدها المؤثر على سبيل الوجوب ويكون ذلك الوجوب سابقاً على وجوده والفرق بين الوجوبين ظاهر ذكر في المنطق والغلط هيهنا نشأ من قبـل

---

(١) اي بعدم كونها ماهية بسبب ارتفاع الغير .

(٢) ومعنى تأثيره فيها أن يجعلها موجودة لا أن يجعل إياها تلك الماهية فانه محال غير معقول إذ لا مغايرة بين الماهية ونفسها ليتصور توسط جعل بينهما فيكون إحديهما مجعولة والأخرى مجعولا اليها وهذا معنى قول الحكماء بأن الماهيات ليست مجعولة بجعل الجاعل على ما نقـل عن ابن سينا انه سئل عن هذه المسئلة وكان يأكل المشمش فقال إلى آخرها .

(٣) توضيحه إنا نختار أن التأثير في الماهية ولكن لا يجعلها ماهية جعلا مركبـاً لأنه إثبـات الشيء لنفسه وعند ارتفاع الجاعل يلزم سلب الشيء عن نفسه كما قلت ولا يجعلها موجودة جعلا مركباً يتبعه وجوب لاحق ومعني الجعل البسيط أن الماهية تصدر من العلة إلى الخـــارج وبعد صدورها موجودة واجبة بوجوب لاحق هو الضرورة بشرط المحمول ووجود الماهية ووجوبها أمران ينتزعان من الماهية الصادرة ومع هذا الوجوب يمتنع تأثير المؤثر فيها بأن يجعلها موجودة لأنه تحصيل حاصل .

(٤) أي عند فرضها مجعولة بالجعل البسـيط .

اشتراك لفظ الوجوب لدلالته على المعنيين [١] بالشركة اللفظية وقولنا عدمت الماهية معناه ان الماهية الحاصلة في زمان ليست تحصل في زمان بعده ويكون ذلك حملاً لغير الحاصل على المتصور منه لا على الوجود الخارجي لأن الوضع والحمل من ثواني المعقولات على ما مر ولا يكونان في الخارج وكذا البحث في حصول الوجود من موجده ومن يجعل تأثير المؤثر في جعل الماهية موصوفة بالوجود وهم القائلون بثبوت المعدوم لم يتعلق ذلك بموصوفية الماهية بالوجود لأن ذلك أمر إضافي يحصل بعد اتصافها به والمراد من تأثير المؤثر هو ضم الماهية إلى الوجود ولا يلزم من ذلك ما ذكروه من المحال .

قال : وعدم الممكن يستند إلى عدم علته على ما مر [٢] .

اقول : هذا جواب عن سؤال آخر (وتقريره) ان الممكن لو افتقر في طرف الوجود إلى المؤثر لإفتقر في طرف العدم لتساويهما بالنسبة اليه والتالي باطل لأن المؤثر لا بد له من اثر والعدم نفي محض فيستحيل استناده إلى المؤثر ولأنه نفي محض فلا تعدد فيه ولا امتياز (وتقرير الجواب) ان عدم الممكن المتساوي ليس نفياً محضاً بل هو عدم ملكة وتساوي طرفي وجوده وعدمه إنما يكون في العقل والمرجح لطرف الوجود يكون موجوداً في الخارج واما في العدم فلا يكون إلا عقلياً وعدم العلة ليس بنفي محض وهو يكفي في الترجيح العقلي ولإمتيازه عن عدم المعلول في العقل يجوز أن يعلل هذا العدم بذلك العدم في العقل .

---

(١) معنى الوجوب السابق هو تمامية العلة بحيث يستلزم المعلول أو كون المعلول بحيث يلزم من العلة التامة ومعنى الوجوب اللاحق هو ضرورة الثبوت .

(٢) أي في المسئلة التاسعة عشر .

المسئلة الرابعة والاربعون . في ان الممكن الباقي محتاج الى المؤثر

قال : والممكن الباقي مفتقر إلى المؤثر لوجود علته .

أقول : ذهب جمهور الحكماء والمتأخرون من المتكلمين الى ان الممكن الباقي محتاج الى المؤثر وبالجملة كل من قال بأن الامكان علة تامة في احتيـــاج الاثر إلى المؤثر حكم بأن الممكن الباقي مفتقر الى المؤثر والدليل عليه ان علة الحاجة إنما هي الامكان وهو لازم للماهية ضروري اللزوم فهي أبداً محتاجة إلى المؤثر لأن وجود العلة يستلزم وجود المعلول .

قال : والمؤثر يفيد البقاء بعد الاحداث .

أقول : لما حكم باحتياج الممكن الباقي إلى المؤثر شرع في تحقيق الحـال فيه وان الصادر عن المؤثر ما هو حال البقاء وذلك لان الشبهة دخلت على القائلين باستغناء الباقي عن المؤثر بسبب ان المؤثر لا تأثير له حال البقاء لانه اما ان يؤثر في الوجود الذي كان حاصلاً له وهو محال لان تحصيل الحـاصل محـال او في امر جديد فيكون المؤثر مؤثراً في الجديد لا في الباقي والتحقيق ان قولهم المؤثر حال البقاء اما ان يكون له في الأثر تأثير اولا يشتمل على غلط فان المؤثر في البقاء لا يكون له اثر البقاء حال البقاء وإلا لزم منه تحصيل الحـاصل والحق ان المؤثر يفيد البقاء بعد الاحداث وتأثيره بعد الاحداث في امر جديد هو البقاء فانه غير الاحداث فهو مؤثر في امر جديد صار به باقياً لا في الذي كان باقياً .

قال : ولهذا جاز استناد القديم الممكن الى المؤثر الموجب لو امكن ولا يمكن استناده الى المختار .

أقول : هذه نتيجة ما تقدم من ان الممكن الباقي إذا ثبت انه محتـاج الى المؤثر ثبت جواز اسناد القديم الممكن الى المؤثر الموجب واما استناده الى المختار

فغير ممكن لأن المختار هو الذي يفعل بواسطة القصد والاختيار والقصد إنما يتوجه في التحصيل الى شيء معدوم لأن القصد الى تحصيل الحاصل محال وكل معدوم يجدد فهو حادث .

المسئلة الخامسة والاربعون : في نفي قديم ثان

قال : ولا قديم سوى الله تعالى لما يأتي [١] :

أقول : قد خالف في هذا جماعة كثيرة اما الفلاسفة فظاهر لقولهم بقدم العالم واما المتكلمون فالأشاعرة أثبتوا ذاته تعالى وصفاته في الأزل كالقدرة والعلم والحيوة والوجود والبقاء وغير ذلك من الصفات على ما يأتي وأبو هاشم أثبت احوالاً خمساً فانه علل القادرية والعالمية والحيية والموجودية بحالة خامسة هي الإلهية واما الحرنانيون فقد أثبتوا خمسة من القدماء اثنان حيان فاعلان هما الباري تعالى والنفس وواحد منفعل غير حي هو الهيولى واثنان لا حيان ولا فاعلان ولا منفعلان هما الدهر والخلاء اما قدمه تعالى فظاهر واما النفس والهيولى فلإستحالة تركبهما عن المادة وكل حادث مركب واما الزمان فلإستحالة التسلسل اللازم على تقدير عدمه واما الخلاء فرفعه غير معقول واختار ابن زكريا الرازى الطبيب هذا المذهب وصنف كتاباً موسوماً بالقول في القدماء الخمسة وكل هذه المذاهب باطلة لأن كل ما سوى الله تعالى ممكن وكل ممكن حادث وسيأتي تقريرها .

المسئلة السادسة والاربعون : في عدم وجوب المادة والمدة للحادث

قال : ولا يفتقر الحادث إلى المدة والمادة وإلا لزم التسلسل .

أقول : ذهبت الفلاسفة إلى ان كل حادث مسبوق بمادة ومدة لأن كل حادث ممكن فإمكانه سابق عليه وهو عرض لا بد له من محل وليس المعدوم

---

(١) من أدلة التوحيد .

لانتفائه فهو ثبوتي هو المادة ولأن كل حادث ممكن يسبقه عدمه سبقا لا يجامعه المتأخر فالسبق بالزمان يستدعي ثبوته وهذان الدليلان باطلان لأنه يلزم منهما التسلسل لأن المادة ممكنة فمحل امكانها مغاير لها فيكون لها مادة أخرى على انا قد بينا ان الإمكان عدمي لأنه لو كان ثبوتياً لكان ممكناً فيكون له امكان ويلزم التسلسل والزمان يتقدم أجزاؤه بعضها على بعض هذا النوع من التقدم فيكون للزمان زمان هذا خلف أجابوا عن الأول بأن الإمكان لفظ مشترك بين معنيين الاول ما يقابل الإمتناع وهو صفة عقلية يوصف بها كل ما عدا الواجب والممتنع من المتصورات ولا يلزم من اتصاف الماهية بها كونها مادية والثاني الإستعداد وهو موجود معدود في نوع من أنواع جنس الكيف وإذا كان موجوداً وعرضاً وغير باق بعد الخروج إلى الفعل فيحتاج لا محالة قبل الخروج إلى محل وهو المادة وعن الثاني ان القبلية والبعدية تلحقان الزمان لذاته فلايفتقر إلى زمان آخر قلنا اما الاول فباطل لان ذلك العرض حادث فيتوقف على استعداد له ويعود البحث في التسلسل واما الثاني فكذلك لان أجزاء الزمان لو كانت يتقدم بعضها على بعض لذاتها ويتأخر كذلك كانت أجزاء الزمان مختلفة بالحقيقة فكان الزمان مركباً من الآنات وهو عندكم باطل .

المسئلة السابعة والأربعون . في ان القديم لا يجوز عليه العدم

قال : والقديم لا يجوز عليه العدم لوجوبه بالذات او لاستناده اليه .

أقول : القديم ان كان عدماً جاز عليه العدم كعدم العالم وان كان العدم لا يسمى قديماً وان كان وجوداً استحال عدمه لأنه اما ان يكون واجب الوجود فيستحيل عدمه أو ممكن الوجود فمؤثره لا يجوز أن يكون مختاراً لأن كل أثر لمختار حادث فيكون موجباً وان كان واجباً استحال عدمه فاستحال عدم معلوله وان كان ممكناً تسلسل .

قال : الفصل الثاني في الماهية ولو احقها وهي مشتقة عما هو وهو ما به يجاب عن السؤال بما هو وتطلق غالباً على الأمر المتعقل ويطلق الذات والحقيقة عليها مع اعتبار الوجود الخارجي والكل من ثواني المعقولات .

أقول : في هذا الفصل مباحث شريفة جلية نحن نذكرها في مسائل المسئلة الاولى في الماهية والحقيقة والذات اما الماهية فهي لفظة مأخوذة عن « ما هو » وهو ما به يجاب عن السؤال بما هو فانك إذا قلت الإنسان ما هو فقد سئلت عن حقيقته وماهيته فاذا قلت حيوان ناطق كان هذا الجواب هو ماهية الانسان وهذه اللفظة أعني الماهية إنما تطلق في الغالب من الاستعمال على الأمر المعقول وإذا لحظ مع ذلك الوجود قيل له حقيقة وذات والماهية والحقيقة والذات من المعقولات الثانية العارضة للمعقولات الأولى فان حقيقة الانسان أعني الحيوان الناطق معروضة لكونها ماهية وذاتاً وحقيقة وهذه عوارض لها .

قال : وحقيقة كل شيء مغايرة لما يعرض لها من الاعتبارات والا لم تصدق على ماينافيها .

أقول : كل شيء فان له حقيقة هو بها هو فالانسانية من حيث هي إنسانية ماهية وهي مغايرة لجميع ما يعرض لها من الاعتبارات فان الإنسانية من حيث هي إنسانية لا يدخل في مفهومها الوجود والعدم ولا الوحدة والكثرة ولا الكلية والجزئية ولا غير ذلك من الاعتبارات اللاحقة بها لأن الوحدة مثلاً لو دخلت في مفهوم الانسان لم يصدق الإنسانية على ما ينافي الوحدة لكنها تصدق عليه لصدقها على الكثرة وكذلك القول في الكثرة والوجود والعدم والكلية والجزئية وغيرها فهي إذن مغايرة لهذه الاعتبارات وقابلة لها قبول المادة للصور المختلفة والاعراض المتضادة .

قال : وتكون الماهية مع كل عارض مقابلة لها مع ضده .

أقول : إذا أخذت الماهية مع قيد الوحدة مثلاً صارت واحدة وإذا أخذت مع قيد الكثرة صارت كثيرة فالواحدية أمر مضموم اليها مغاير لها تصير بها الماهية واحدة وتقابل باعتبارها الماهية باعتبار القيد الآخر فان الانسان الواحد مقابل للانسان الكثير باعتبار العارضين لا باعتبار الماهية نفسها .

قال : وهي من حيث هي ليست إلا هي ولو سئل بطرفي النقيض فالجواب السلب لكل شيء قبل الحيثية لا بعدها .

أقول : الانسانية من حيث هي هي ليست إلا الإنسانية وجميع ما يعرض لها من الاعتبارات مغاير لها كالوحدة والكثرة على ما تقدم إذا عرفت هذا فاذا سئلنا عن الانسان بطرفي النقيض فقيل مثـــلا هل الإنسان الف أو ليس بألف كان الجواب [١] دائماً بالسلب على أن يكون قبل (من حيث) لا بعد(من حيث) فنقول الانسان ليس هو من حيث هو إنسان الفاً ولا شيئاً من الأشياء ولا نقول الإنسان من حيث هو إنسان ليس الفاً ولو قيل [٢] الانسانية التي في زيد لاتغاير التي في عمرو من حيث هي إنسانية لم يلزم منه ان نقول فاذن تلك وهي واحدة بالعدد لأن قولنا من حيث هي إنسانية اسقط جميع الاعتبارات وقيد الوحدة زائد فيجب حذفه .

المسئلة الثانية: في أقسام الكلي

قال : وقد تؤخذ الماهية محذوفاً عنها ما عداها بحيث لو انضم اليها شيء

---

(١) مثل الانسان ليس من حيث هو إنسان بكاتب ولا غير كاتب .

(٢) يعني لو قال قائل كيف ليست الماهية من حيث هي هي إلا هي مع أن طبيعة الانسان مثلا في زيد هي عين ما هي في عمرو ويحمل عليها واحدة فأجيب أن الماهية في هذه القضيةاعتبر معها شيء آخر صح به حمل واحده عليها وهو حيثية كونها غير متغايرة باعتبار كونهافي زيدوفي عمرو فاذا أخذتها من حيث هي هي وأسقطت جميع الاعتبارات لم يصح حمل واحدة عليها .

لكان زائداً ولا تكون مقولة على ذلك المجموع وهي الماهية بشرط لا شيء ولا توجد إلا في الأذهان .

أقول : الماهية كالحيوان مثلاً قد تؤخذ محذوفاً عنها جميع ما عداها بحيث لو انضم اليها شيء لكان ذلك الشيء زائداً على تلك الماهية ولا يكون الماهية صادقة على ذلك المجموع وهي الماهية بشرط لا شيء وهذا لا يوجد إلا في الأذهان لا في الخارج لأن كل موجود في الخارج متشخص فليس بمجرد عن الاعتبارات .

قال : وقد تؤخذ لا بشرط شيء وهو كلي طبيعي موجود في الخارج وهو جزء من الأشخاص وصادق على المجموع الحاصل منه ومما أضيف اليه .

أقول : هذا اعتبار آخر للماهية معقول وهو ان تؤخذ الماهية من حيث هي هي لا باعتبار التجرد ولا باعتبار عدمه كما يؤخذ الحيوان من حيث هو هو لا باعتبار تجرده عن الاعتبارات بل مع تجويز ان يقارنه غيره مما يدخل في حقيقته وهذا هو الحيوان لا بشرط شيء وهو الكلي الطبيعي لأنه نفس طبائع الأشياء وحقائقها وهذا الكلي موجود في الخارج فان الحيوان المقيد موجود في الخارج وكل موجود في الخارج فان أجزائه موجودة في الخارج فالحيوان من حيث هو هو الذي هو جزء من هذا الحيوان موجود وهذا الحيوان جزء من الأشخاص الموجودة وهو صادق على المجموع المركب منه ومن قيد الخصوصية المضاف اليه .

قال : والكلية العارضة للماهية يقال لها كلي منطقي وللمركب كلي عقلي وهما ذهنيان فهذه اعتبارات ثلاثة ينبغي تحصيلها في كل ماهية معقولة .

أقول : هذان اعتباران آخران للكلي (احدهما) الكلية العارضة لها وهو الكلي المنطقي لأن المنطقي يبحث عنه (والثاني) العقلي وهو المركب من الماهية

ومن الكلية العارضة لها فان هذا اعتبار آخر مغاير للأولين وهذان الكليان عقليان لا وجود لهما في الخارج اما المنطقي فلأنه لا يتحقق إلا عارضاً لغيره إذ الكلية من ثواني المعقولات ليست متأصلة في الوجود إذ ليس في الخارج شيء هو كلي بمجرد فالكلية إذاً عارضة لغيرها وكل معروض للكلي من حيث هو معروض له فهو ذهني إذ كل موجود في الخارج شخصي وكل شخصي فليس بكلي فالكلي ذهني وكذا الكلي العقلي لهذا فهذه اعتبارات ثلاثة في كل معقول ينبغي تحصيلها (احدها) الكلي الطبيعي وهو نفس الماهية (والثاني) الكلي المنطقي وهو العارض لها (والثالث) العقلي وهو المركب منهما .

المسئلة الثالثة في انقسام الماهية الى البسيطة والمركبة

قال : والماهية منها بسيطة وهي ما لا جزء له ومنها مركبة وهي ما لهجزء وهما موجودان ضرورة .

أقول : الماهية اما ان يكون لها جزء تتقوم منه ومن غيره واما ان لاتكون كذلك والأول هو المركب كالانسان المتقوم من الحيوان والنطق والثاني هو البسيط كالجوهر الذي لا جزء له وهذان القسمان موجودان بالضرورة فانا نعلم قطعاً وجود المركبات كالجسم والانسان والفرس وغيرها من الحقائق المركبة ووجود المركب يستلزم وجود أجزائه فالبسائط موجودة بالضرورة .

قال : ووصفاهما اعتباريان متنافيان وقد يتضايفان فيتعاكسان في العموم والخصوص مع اعتبارهما بما مضى .

أقول : يعني ان وصف البساطة والتركيب اعتباريان عقليان عارضان لغيرهما من الماهيات إذ لا موجود هو بسيط أو مركب محض [1] فالبساطة والتركيب

---

[1] أي ليس في الخارج موجود يكون هو بسيط فرداً لنفس البساطة والتركيب فهما اعتباريان .

لا يعقلان الا عارضان فهما من ثواني المعقولات ولو كانا موجودين لزم التسلسل إذا عرفت هذا فانهما متنافيان إذ لا يصدق [١] على شيء انه بسيط ومركب وإلا لزم اجتماع النقيضين فيه وهو محال وقد يتضايفان [٢] أي يؤخذ البسيط بسيطاً بالنسبة إلى مركب مخصوص فيكون بساطته باعتبار كونه جزءاً من ذلك المركب وان كان له جزء آخر كما للمركب المخصوص ويكون المركب مركباً باعتبار القياس اليه فيتحقق الاضافة بينهما وهذا كالحيوان فانه بسيط بالنسبة إلى الانسان على معنى انه جزء منه فيكون أبسط منه وإذا أخذا باعتبار التضايف تماكسا مع اعتبارهما الأول أعني الحقيقي عموماً وخصوصاً وذلك لأنهما بالمعنى الحقيقي متنافيان لأن البسيط لا يصدق عليه انه مركب بذلك المعنى وإذا أخذنا بالمعنى الاضافي جوزنا ان يكون البسيط مركباً لأن بساطته ليست باعتبار نفسه بل باعتبار كونه جزءاً من غيره وإذا جاز كون البسيط بهذا المعنى مركباً كان أعم من البسيط بالمعنى الاول فيكون المركب بهذا المعنى

---

(١) أي لا يصدق على شيء واحد من حيث هو واحد أنه بسيط ومركب معاً .

(٢) قوله وقد يتضايفان فيكون البسيط بسيطاً بالنظر إلى المركب منه ومن غيره وإن كان بالنظر إلى ذاته مركباً كالحيوان الذي هو بسيط بالنسبة إلى الانسان وإن كان مركباً في نفسه وكذلك يكون المركب مركباً بالنظر إلى البسيط الذي تحته قوله فيتماكسان في العموم والخصوص مع اعتبارهما بما مضى ، يعني البسيط والمركب الاضافي يتماكس في العموم والخصوص بالنسبة إلى البسيط والمركب بالمعنى الماضي أي الحقيقي فبسيط الاضافي أعم من بسيط الحقيقي ومركب الحقيقي أعم من مركب الاضافي ، بيان ذلك إن البسيط الاضافي له فردان الأول البسيط الحقيقي كالجوهر إذ هو مع كونه بسيطاً في نفسه بسيط بالنظر إلى المركبات ، الثاني المركب الحقيقي كالجسم فإنه بسيط إضافي بالنظر إلى الحيوان ومركب حقيقي بالنظر إلى نفسه وكذلك المركب الحقيقي له فردان : الأول البسيط الاضافي كالمثال المتقدم وهو الجسم ، الثاني المركب الاضافي كالانسان الذي هو مركب بالاضافة إلى الحيوان فتحصل أن البسيط الاضافي يشمل البسيط والمركب الحقيقيين فالبسيط الاضافي أعم من الحقيقي والمركب الحقيقي يشمل البسيط والمركب الاضافيين فالمركب الحقيقي أعم من الاضافي .

أخص منه بالمعنى الاول فقد تعاكسا أعني البسيط والمركب في العموم والخصوص باختلاف الاعتبار .

قال : وكما تتحقق الحاجة في المركب فكذا في البسيط .

أقول : الحاجة تعرض للبسيط وللمركب معاً فان كل واحد منهما ممكن وكل ممكن على الاطلاق فانه محتاج إلى السبب فالحاجة ثابتة في كل واحد منهما وقد منع بعض الناس احتياج البسيط إلى المؤثر لأن علة الحاجة إنما هي الإمكان وهو أمر نسبي إنما يعرض للمنتسبين فما لم تتحقق الاثنينية لم تتحقق الحاجة ولا اثنينية في البسيط فلا احتياج له والجواب ان الإمكان أمر عقلي يعرض لمنتسبين عقليين هما الماهية والوجود ويتحقق باعتباره الحاجة لكل واحد منهما إلى المؤثر في الخارج .

قال : وهما قد يقومان بأنفسهما وقد يفتقران إلى المحل .

أقول : كل واحد من البسيط والمركب قد يكون قائماً بنفسه كالجوهر والحيوان وقد يكون مفتقراً إلى المحل كالكيف والسواد وهما ظاهران إذا عرفت هذا فالمركب من الاول لا بد وان يكون أحد أجزائه قائماً بنفسه والآخر قائماً به والمركب من الثاني لا بد وان يكون جميع أجزائه محتاجاً إلى المحل اما إلى ما حل فيه المركب أو البعض اليه والباقي إلى ذلك البعض .

قال : والمركب إنما يتركب عما يتقدمه وجوداً وعدماً بالقياس إلى الذهن والخارج وهو علة الغناء عن السبب فباعتبار الذهن بين وباعتبار الخارج غنى ويستحيل دفعه عما هو ذاتي له فيحصل خواص ثلاث واحدة متعاكسة واثنتان أعم .

أقول : المركب هو الذي تلتئم ماهيته عن عدة أمور فبالضرورة يكون تحققه متوقفاً على تحقق تلك الامور والمتوقف على الغير متأخر عنه فالمركب

متأخر عن تلك الامور فيتأخر عن كل واحد منها فكل واحد منها موصوف بالتقدم في طرف الوجود ثم إذا عدم أحدها لم تلتئم تلك الامور فلا تحصل الماهية فيكون عدم أي جزء كان من تلك الامور علة لعدم المركب والعلة متقدمة على المعلول فكل واحد من تلك الامور موصوف بالتقدم في طرف العدم أيضاً فقد ظهر ان جزء الحقيقة متقدم عليها في الوجود والعدم ثم ان الذهن مطابق للخارج فيجب أن يحكم بالتقدم في الوجود الذهني والعدم الذهني فقد تحقق ان المركب إنما يتركب عما يتقدمه وجوداً وعدماً بالقياس إلى الذهن والخارج إذا عرفت هذا فنقول هذا التقدم الذي هو من خواص الجزء يستلزم استغناء الجزء عن السبب الجديد ولسنا نقول انه يكون مستغنياً عن مطلق السبب فان فاعل الجزء هو فاعل الكل وذلك لأن المتقدم لا يعقل احتياجه إلى علة متأخرة عن المتأخر عنه بل ولا خارجة عن علة المركب فإن علة كل جزء داخلة في علة الكل فإذا اعتبر هذا التقدم بالنسبة إلى الذهن فهو البين وإذا اعتبر بالنسبة إلى الخارج فهو الغنى عن السبب [1] وهذه الخاصة أعني التقدم أخص من الخاصة الثانية أعني الاستغناء عن السبب الجديد لأن الاولى هي الحصول الموصوف بالتقدم والثانية هي الحصول المطلق ولهذا قيل لا يلزم من كون الوصف بين الثبوت للشيء وكونه غنياً عن السبب الجديد كونه جزءاً فقد حصل لكل ذاتي على الاطلاق خواص ثلاث (الاولى) وجوب تقدمه في الوجودين والعدمين وهذه متعاكسة [2] عليه (الثانية) استغناؤه [3] عن السبب

---

(١) وهذه الخاصة أعم من الخاصة الأولى (خ ل) .

(٢) ومعنى التعاكس أن كل جزء متقدم على الكل وكل ما هو متقدم على الكل جزء له .

(٣) ومعناه أنه كلما تحقق تقدم الجزء تحقق استغنائه عن السبب الجديد وليس كلما تحقق الاستغناء عن السبب الجديد تحقق التقدم لأن لوازم الماهية مستغنية عن السبب الجديد وليست متقدمة على الماهية .

الجديد (الثالثة) امتناع رفعه عما هو ذاتي [١] له وهاتان الخاصتان إضافيتان أعم منه لمشاركة بعض اللوازم له في ذلك .

المسئلة الرابعة : في احكام الجزء

قال : ولا بد من حاجة ما لبعض الأجزاء إلى البعض ولا يمكن شمولها باعتبار واحد .

أقول : كل مركب على الاطلاق فإنه مركب من جزئين فصاعداً ولا بد من أن يكون لأحد الأجزاء حاجة إلى جزء آخر مغاير له فإنه لو استغنى كل جزء عن باقي الأجزاء لم يحصل منها حقيقة واحدة كما لا يحصل من الانسان الموضوع فوق الحجر مع الحجر حقيقة متحدة فلا بد في كل مركب على الاطـــلاق من حاجة لبعض أجزائه إلى بعض ثم المحتاج قد يكون هو الجزء الصوري لا غير كالهيئة الاجتماعية في العسكر والبلدة في البيوت والعشرية في العدد والمعجون عن اجتماع الأدوية وقد يكون هو الجزء المادي كالهيولى في الجسم ولا يمكن شمول الحاجة بأن يكون الجزء المادي محتاجاً إلى الصوري والصوري محتـــاجاً إلى المادي إذا أخذت الحاجة باعتبار واحد لأنه يلزم الدور المحال وقد تشمل الحاجة الجزئين معاً لا باعتبار واحد كالمادة المحتاجة في وجودها إلى الصورة والصورة المحتاجة في تشخصها إلى المادة .

قال : وهي قد تتميز في الخارج وقد تتميز في الذهن.

أقول : اجزاء الماهية لا بد وان تكون متمايزة ثم التمايز قد يكون خارجيا كامتياز النفس والبدن اللذين هما جزء الانسان وقد يكون ذهنيا كامتياز جنس السواد عن فصله فانه لو كان خارجيا لم يخل اما ان يكون كل واحـــد منهما

---

(١) يستحيل دفع الجزء عن المركب الذي هذا الجزء ذاتي له يعني لا يمكن أن يتحقق الكل من دون تحقق الجزء لأن الجزء ذاتي له وذاتي الشيء لا ينفك عنه .

محسوسا أو لا والأول باطل لأنه ان ماثل السواد استحال جعله مقوما لعدم الاولوية ولزوم كون الشيء مقوما لنفسه وان خالفه فاذا انضاف الفصل إلى الجنس فاما ان لا تحدث هيئة اخرى فيكون المحسوس هو اللونية المطلقة فالسوادية المحسوسة هي اللونية المطلقة هذا خلف او تحدث هيئة اخرى فلا يكون الاحساس بمحسوس واحد بل بمحسوسين هذا خلف والثاني باطل لأنه لم يحصل عند الاجتماع هيئة أخرى كان السواد غير محسوس وان حدث كان الحادث هو السواد وهو معلول الجزئين وهو خارج عنهما فيكون التركيب في قابل السواد وفاعله لا فيه هذا خلف .

قال : واذا اعتبر عروض العموم ومضايفه فقد تباين وقد تتداخل .

أقول : هذه القسمة باعتبار عروض العموم ومضايفه اعني الخصوص للاجزاء فانا إذا اعتبرنا عروضها للاجزاء حدثت هذه القسمة وذلك لأن اجزاء الماهية اما ان يكون بعضها أعم من البعض فتسمى المتداخلة او لا يكون فتسمى المتباينة والمتداخلة قد يكون العام عاما مطلقاً اما متقوما بالخاص وموصوفا به كالجنس ومضافه الفصل او صفة له كالموجود المقول على المقولات العشر او مقوما للخاص كالنوع الأخير المقوم لخواصه المطلقة وقد يكون مضافا كالحيوان والابيض والمتباينة [1] ما يتركب عن الشيء وإحدى علله أو معلولاته أو غيرهما اما بعضها وجودي وبعضها عدمي كالاول أو كلها وجودية حقيقية متشابهة كالآحاد في العدد أو مختلفة اما معقولة كالمادة والصورة والعفة والحكمة

(١) قوله المتباينة فهي اما متماثلة كما في العشرة من الآحاد واما متخالفة محسوسة كما في البلقة من السواد والبياض أو معقولة كما في الجسم من الهيولى والصورة وكما في العدالة المركبة من العفة والحكمة والشجاعة أو مختلفة كما في الانسان من البدن المحسوس والنفس المعقولة وقد يقسم المتباينة إلى ما يكون للشيء ما يكون مع ما عرض له من الاضافة إلى الفاعل كالعطاء فإنه فائدة مقرونة وإلى مايكون للشيء مع إضافة إلى المعلول كالخالق والرازق .

في العدالة أو محسوسة كاللون والشكل في الخلقة والسواد والبياض في البلقة أو بعضها إضافي كالسرير المعتبر في تحققه نوع نسبة أو كلها كذلك كالاقرب والأبعد فهذه أصناف المركبات .

قال : وقد تؤخذ مواد وقد تؤخذ محمولة .

أقول : أجزاء الماهية قد ينظر اليها باعتبار كونها مواد حقيقية فتكون أجزاءاً حقيقية ولا تحمل على المركب حمل هو هو لإستحالة كون الكل هو الجزء وقد ينظر اليها باعتبار كونها محمولة صادقة على المركب مثاله الحيوان قد يؤخذ مع الناطق فيكون هو الانسان نفسه وقد يؤخذ بشرط التجرد والخلو عن الناطق وهو الماهية بشرط لا شيء على ما تقدم تحقيقه فيستحيل حمله على المجموع المركب منه ومن غيره وان اخذ من حيث هو هو مع قطع النظر عن القيدين كان محمولاً .

قال : فيعرض لها الجنسية والفصلية .

أقول : إذا اعتبرنا حمل الجزء على الماهية حصلت الجنسية والفصلية لأن الجنس هو الجزء المشترك والفصل هو الجزء المميز والجزء المحمول يكون احدهما قطعاً فاذا اخذ الجزء محمولاً حصلت الجنسية أعني مقولية ذلك الجزء على كثيرين أو الفصلية أعني تميز الجزئية فجزء الماهية اما جنس أو فصل والجنس هو الكلي المقول على كثيرين مختلفين بالحقائق في جواب ما هو والفصل هو المقول على الشيء في جواب أي شيء هو في جوهره .

قال : وجعلاهما واحد [١] .

أقول : يعني به جعل الجنس والفصل ولم يكونا مذكورين صريحاً بل أعاد

---

(١) أي بحسب الوجود الخارجي يعني احدهما مجعول بالذات والآخر مجعول بالعرض بل المجعول بالذات هو الشخص .

الضمير اليهما لكونهما في حكم المصرح بهما وإنما كان جعلاهما واحداً لأن الفاعل لم يفعل حيواناً مطلقاً ثم يميزه بانضمام الفصل اليه فان المطلق لا وجود له بل جعل الحيوان بعينه هو جعل الناطق واعتبر هذا في اللونية فانها لو كان لها وجود مستقل فهي هيئة اما في السواد [١] فيوجد السواد لا بها هذا خلف أو في محله [٢] فالسواد عرضان لون وفصله لا واحد هذا خلف فجعله لوناً هو بعينه جعله سواداً .

قال : والجنس منهما كالمادة وهو معلول والاخر صورة وهو علة .

أقول : الجنس إذا نسب مع فصله إلى المادة والصورة وجدالجنس أشبهبالمادة من الفصل والفصل أشبه بالصورة منه وهذا الجنس هو المعلول والفصل هو العلة وذلك لأن للفصل نسبة إلى الجنس المطلق وهي نسبة التقسيم وإلى النوع أعني الجنس المقيد بالفصل وهي التقويم وإلى حصة النوع من الجنس وهي نسبة العلية وذلك لأن الشيخ أبا علي إدعى ان الفصل علة لحصة النوع من الجنس لأنه قد تقدم انه لا بد من احتياج بعض الأجزاء إلى البعض فالجزء المحتاج من النوع ان كان هو الجنس فهو المطلوب وإن كان هو الفصل كان الجنس مساوياً للفصل ويلزم وجود الفصل أينما يوجد الجنس لأنه علة فلا يكون الجنس أعم هذا خلف.

قال : وما لا جنس له فلا فصل له .

أقول : الفصل هو الجزء المميز للشيء عما يشاركه في الجنس على ما تقدم

---

(١) قوله فهي هيئة اما في السواد أي عرض فيه بأن يكون السواد كالجسم موضوعاً لنفس اللونية فيلزم ذلك إمكان ان يوجد السواد من دون اللونية كما يمكن أن يوجد الجسم من دون السواد .

(٢) قوله أو في محله أي في محل السواد بأن يكون السواد واللونية حالين في ذلك المحل .

فإذا لم – يكن للشيء جنس لم يكن له فصل هذا هو التحقيق في هذا المقام وقد ذهب قوم غير محققين إلى ان الفصل هو المميز في الوجود وجوزوا تركيب الشيء من أمرين متساويين كالجنس العالي والفصل الأخير وكل من الامرين ليس جنساً فيكون فصلا يتميز به المركب عما يشاركه في الوجود وهذا خطأ لأن الاشياء المختلفة لا تفتقر في تمايزها عما يشاركها في الوجود وغيره من العوارض إلى أمر مغاير لذواتها فإن كل واحد من الجزئين المتساويين كما يتمايز بنفسه عما يشاركه في الوجود كذلك المركب منهما ولو افتقر كل مشارك في الوجود أو في غيره من الاعراض إلى فصل لزم التسلسل ولو جعل كل منهما فصلا للمركب ولم يكن المركب فصلا لكل منهما لتساوت [1] نسبته ونسبتها إلى الوجود .

قال : وكل فصل تام فهو واحد .

أقول : الفصل منه ما هو تام وهو كمال الجزء المميز ومنه غير تام وهو المميز الذاتي مطلقاً والاول لا يكون إلا واحداً لانه لو تعدد لزم امتياز المركب بكل واحد منها فيستغني عن الآخر في التميز فلا يكون فصلا ولأن الفصل علة للحصة فيلزم تعدد العلل على المعلول الواحد وهو محال اما الفصل الناقص وهو جزء الفصل فانه يكون متعدداً .

قال : ولا يمكن وجود جنسين في مرتبة واحدة لماهية واحدة .

أقول : الجنس للماهية قد يكون واحداً كالجسم الذي له جنس واحد هو الجوهر وقد يكون كثيراً كالحيوان الذي له أجناس كثيرة لكن هذه الكثرة لا يمكن أن تكون في مرتبة واحدة بل يجب أن تكون مترتبة في العموم

---

(١) قوله لتساوت : في العبارة سقط من قلم الناسخ وعبارة الصحيح هذا ، ولو جعل كل واحد منهما فصلا ولم يكن المركب فصلا لكل منهما لزم الترجيح من غير مرجح لمساواة نسبته ونسبتهما إلى الوجود .

والخصوص فلا يمكن وجود جنسين في مرتبة واحدة لنوع واحد لان فصلهما إن كان واحداً كان جعل الجنسين جعلا واحداً وهو محال وان تغاير لم يكن النوع نوعاً واحداً بل نوعين هذا خلف [١] .

قال : ولا تركيب عقلي بينهما .

أقول : التركيب قد يكون عقلياً وقد يكون خارجياً كتركيب العشرة من الآحاد والتركيب العقلي لا يكون إلا من الجنس والفصل لأن الجزء اما ان يكون مختصاً بالمركب أو مشتركاً والاول هو الفصل القريب والثاني اما ان يكون تمام المشترك أو جزءاً منه والاول هو الجنس القريب والثاني اما ان يكون مساوياً له أو أعم منه والاول يلزم منه أن يكون فصلا للجنس القريب فيكون فصلا مطلقاً وهو المطلوب والثاني اما أن يكون تمام المشترك بين تمام المشترك وما لا يصدق عليه تمام المشترك أولا يكون والاول جنس والثاني [٢] فصل جنس وإلا لزم التسلسل وهو محال فقد ثبت ان كل جزء محمول اما ان يكون جنساً أو فصلا وهو المطلوب .

قال : ويجب تناهيهما .

أقول : الجنس والفصل قد يترتبان في العموم والخصوص كالحيوانية والجسمية وقد لا يترتبان والمترتبة يجب تناهيها في الطرفين لانه لولا تناهي الاجناس لم

(١) تقرير الدليل أنه لو كان لنوع واحد جنسان في مرتبة واحدة فاما أن يكون لهما جميعاً فصل واحد أو يكون لكل منهما فصل فيتحقق حينئذ نوعان فلم يكن الجنسان لنوع واحد بل لنوعين وهذا خلف وعلى الأول فاما أن يتحصل « الخ » .

(٢) أي الأعم من الجنس القريب الذي لا يكون تمام المشترك له يكون فصلا لجنس ذلك الجنس القريب كالناس الذي هو فصل للجسم النامي الذي هو جنس للحيوان الذي هو جنس قريب للانسان فانه أعم من الحيوان وليس بتمام المشترك له .

لتناه الفصول التي هي العلل فيلزم وجود علل ومعلولات لانهاية لهاوهومحال.

قال : وقد يكون منهما عقلي وطبيعي ومنطقي كجنسهما [١] .

أقول : يعني ان من الاجناس ما هو عقلي وهو الحيوانية مع قيد الجنسية ومنها ما هو طبيعي وهو الحيوانية من حيث هي هي لا باعتبار الجنسية ولا باعتبار عدمها ومنها ما هو منطقي وهي الجنسية العارضة للحيوانية وهذه الثلاثة أيضاً قد تحصل في الفصل وذلك كما ان جنسهما [٢] أعني جنس الجنس وجنس الفصل وهو الكلي من حيث هو كلي قد انقسم إلى هذه الثلاثة كذلك هذان أعني الجنس والفصل ينقسمان اليها .

قال : ومنهما عوال وسوافل ومتوسطات .

أقول : الجنس قد يكون عالياً وهو الجنس الذى ليس فوقه جنس آخر كالجوهر ويسمى جنس الاجناس وقد يكون سافلا وهو الجنس الاخير الذي لا جنس تحته كالحيوان وقد يكون متوسطاً وهو الذي فوقه جنس وتحته جنس كالجسم والفصل أيضاً قد يكون عالياً وهو فصل الجنس العالي [٣] وقد يكون سافلا وهو فصل النوع السافل وقد يكون متوسطاً وهو فصل الجنس السافل والمتوسط .

قال : ومن الجنس ما هو مفرد وهو الذي لا جنس فوقه ولا تحته وهما اضافيان وقد يجتمعان مع التقابل .

---

(١) فلو قلت الحيوان جنس كان الموضوع فقط جنساً طبيعياً والمحمول فقط مع قطع النظر عن الموضوع جنساً منطقياً والمجموع جنساً عقلياً ولو قلت الناطق فصل .

(٢) أي أن جنسهما أي الكلي الصادق على الجنس والفصل صدق الجنس على فرديه قد انقسم إلى هذه الثلاثة مثلا مفهوم الكلي يسمى كلياً إلى آخره .

(٣) أي فصل يقسم الجنس العالي كالقابل للابعاد الثلاثة المقسم للجوهر إلى الجسم وغير الجسم فانه فصل عال ليس فوقه فصل .

أقول : من أقسام الجنس المفرد وهو الذي لا جنس له فوقه ولا تحته ويذكر في مثاله العقل بشرط أن لا يكون الجوهر جنساً وان يكون صدقه على أفراده صدق الجنس على أنواعه إذا عرفت هذا فالجنس والفصل إضافيان وكذا باقي المقولات الخمس أعني النوع والخاصة والعرض العام فان الجنس ليس جنساً لكل شيء بل لنوعه وكذا الفصل وسائرها وقد يجتمع الجنس والفصل في شيء واحد مع تقابلهما لأن الجنس مشترك والفصل خاص وذلك كالادراك [1] الذي هو جنس للسمع والبصر وباقي الحواس وفصل للحيوان بل قد تجتمع الخمس في شيء واحد لا باعتبار واحد لتقابلها فان الجنس لشيء يستحيل أن يكون فصلا لذلك الشيء أو نوعاً له أو خاصة أو عرضاً عاماً بالقياس اليه .

قال : ولا يمكن أخذ الجنس بالنسبة إلى الفصل .

أقول : لا يمكن أن يؤخذ الجنس بالنسبة إلى الفصل فيكون الجنس جنساً له كما هو جنس للنوع وإلا لم يكن فصلا لإحتياجه إلى ما يفصله عن غيره فالوجه الذي به احتاج النوع اليه هو بعينه محتاج إلى آخر فليس الجنس جنساً للفصل بل عرضاً عاماً بالنسبة اليه وإنما هو جنس باعتبار النوع .

قال : وإذا نسبا إلى ما يضافان اليه أعني النوع كان الجنس أعم والفصل مساوياً .

أقول : إذا نسب الجنس والفصل إلى ما يضافان اليه أعني النوع كان الجنس أعم من المضاف اليه أعني النوع لوجوب شركة الكثيرين المختلفين في الحقائق في الجنس دون النوع وأما الفصل فإنه يكون مساوياً للنوع الذي يضاف الفصل اليه بأنه فصل ولا يجوز أن يكون أعم من النوع لإستحالة استفادة التميز من الأعم .

---

(١) فانه فصل للحيوان وجنس للسميع والبصير .

المسئلة الخامسة : في التشخص

قال : والتشخص من الأمور الاعتبارية فاذا نظر اليه من حيث هو أمر عقلي وجد مشاركاً لغيره من التشخصات فيه ولا يتسلسل بل ينقطع بانقطاع الاعتبار .

أقول : التشخص من ثواني المعقولات ومن الأمور الاعتبارية لا من العينية وإلا لزم التسلسل ثم إذا نظر اليه من حيث هو أمر عقلي كان مشاركاً لغيره من التشخصات في التشخص ولا يتسلسل ذلك بل ينقطع بانقطاع الاعتبار وهذا كأنه جواب عن سؤال مقدر وهو ان التشخص ليس من الأمور العينية وإلا لزم التسلسل لأن افراد التشخصات قد اشتركت في مطلق التشخص فيحتاج إلى تشخص آخر مغاير لما وقع به الإشتراك ولايجوز أن يكون عدمياً لإفادته الامتياز ولأنه يلزم أن تكون الماهية المتشخصة عدمية لعدم أحد جزئيها والجواب انه أمر اعتيادي عقلي ينقطع بانقطاع الاعتبار .

قال : اما ما به التشخص فقد يكون نفس الماهية فلا يتكثر وقد يستند إلى المادة المتشخصة بالاعراض الخاصة الحالة فيها .

أقول : لما حقق ان التشخص من الأمور الاعتبارية لا العينية شرع في البحث عن علة التشخص واعلم انه قد يكون نفس الماهية المتشخصة وقد يكون غيره (أما الأول) فلا يمكن أن يتكثر نوعه في الخارج فلا يوجد منه البتة إلا شخص واحد لأن الماهية علة لذلك التشخص فلو وجدت مع غيره انفكت العلة عن المعلول هذا خلف (واما الثاني) فلا بد له من مادة قابلة للتكثر وتلك المادة متشخصة بانضمام اعراض خاصة اليها تحل فيها مثل الكم المعين والكيف المعين والوضع المعين وباعتبار تشخص تلك المادة تشخص هذه الماهية الحالة فيها .

قال : ولا يحصل التشخص بانضمام كلي عقلي إلى مثله .

أقول : إذا قيد الكلي العقلي بالكلي العقلي لا يحصل الجزئية فانا إذا قلنا لزيد انه إنسان ففيه شركة فإذا قلنا العالم الزاهد ابن فلان الذي تكلم يوم كذا في موضع كذا لم يزل احتمال الشركة فلا يكون جزئياً وإنما قيدنا بالعقلي لأنه ليس في الخارج شركة ولا كلية .

قال : والتميز يغاير التشخص ويجوز امتياز كل من الشيئين بالآخر .

أقول : التشخص للشيء إنما هو في نفسه وامتيازه إنما هو له باعتبار القياس إلى ما يشاركه في معنى كلي بحيث لو لم يشاركه غيره لما احتاج إلى مميز زاعد على حقيقته مع انه متشخص فالتميز والتشخص متغايران ويجوز أن يمتاز كل واحد من الشيئين بصاحبه لابإمتيازه فلا دور .

قال : والمتشخص قد لا يعتبر مشاركته والكلي قد يكون إضافيا فيتميز والشخص المندرج تحت غيره متميز .

أقول : لما ذكر ان التشخص والتميز متغايران بين هيهنا عدم العموم المطلق بينهما وذلك لأن كل واحد منهما يصدق بدون الآخر ويصدقان معاً على شيء ثالث وكل شيئين هذا شأنهما فبينهما عموم من وجه اما صدق التشخص بدون التميز ففي المتشخص الذي لا تعتبر مشاركته لغيره وإن كان لا بد له من المشاركة في نفس الأمر ولو في الاعراض العامة واما صدق التميز بدون التشخص ففي الكلي إذا كان جزئياً إضافياً يندرج تحت كلي آخر فانه يكون ممتازاً عن غيره وليس بمتشخص واما صدقهما على شيء واحد ففي المتشخص المندرج تحت غيره إذا اعتبر اندراجه فانه متشخص ومتميز .

المسئلة السادسة : في البحث عن الوحدة والكثرة

قال : والتشخص يغاير الوحدة التي هي عبارة عن عدم الانقسام .

أقول : الوحدة عبارة عن كون المعقول غير قابل للقسمة من حيث هو واحد وهو مغاير للتشخص لأن الوحدة قد تصدق على الكلي غير المتشخص وعلى الكثرة نفسها من دون صدق التشخص عليها .

قال : وهي تغاير الوجود لصدقه على الكثير من حيث هو كثير بخلاف الوحدة وتساوقه .

أقول : قد ظن قوم ان الوجود والوحدة عبارتان عن شيء واحد لصدقهما على جميع الأشياء وهو خطأ فإنه لا يلزم من الملازمة الإتحاد ثم الدليل على تغايرهما ان الكثير من حيث انه كثير يصدق عليه انه موجود وليس بواحد فالموجود غير الواحد من الشكل الثالث نعم الوحدة تساوق الوجود وتلازمه وكل موجود فهو واحد والكثرة يصدق عليها الواحد لا من حيث هي كثرة على معنى ان الوحدة تصدق على العارض أعني الكثرة لا على ما عرضت له الكثرة وكذلك كل واحد فهو موجود اما في الاعيان أو في الاذهان فهما متلازمان .

المسئلة السابعة في ان الوحدة غنية عن التعريف

قال : ولا يمكن تعريفها إلا باعتبار اللفظ .

أقول : الوحدة والكثرة من المتصورات البديهية فلا يحتاج في تصورهما إلى اكتساب فلا يمكن تعريفهما إلا باعتبار اللفظ بمعنى ان تبدل لفظاً بلفظ آخر أوضح منه لا انه تعريف معنوي .

قال : وهي والكثرة عند العقل والخيال يستويان في كون كل منهما اعرف من صاحبه بالاقتسام .

أقول : الوحدة والكثرة عند العقل والخيال يستويان في كون كل منهما أعرف من صاحبه بالاقتسام فإن الوحدة أعرف عند العقل والكثرة أعرف عند الخيال لأن الخيال يدرك الكثرة أولاً ثم العقل ينتزع منهـا أمراً واحداً والعقل يدرك أعم الأمور أولا وهو الواحد ثم يأخذ بعد ذلك في التفصيل فقد ظهر ان الكثرة والوحدة متساويان في كون كل واحدة منهما أعرف من صاحبتها لكن بالاقتسام فإن الكثرة أعرف عند الخيال والوحدة أعرف عند العقل فقد اقتسم العقل والخيال وصف الأعرفية لهما فإذا حاولنا تعريف الوحدة عند الخيال عرفناها بالكثرة وإذا حاولنا تعريف الكثرة عند العقل عرفناها بالوحدة .

المسئلة الثامنة

في ان الوحدة ليست ثابتة في الاعيان

قال : وليست الوحدة أمرا عينيا بل هي من ثواني المعقولات وكذا الكثرة .

أقول : الوحدة إن كانت سلبية لم تكن سلباً لأي شيء كان بل سلب مقابلها أعني الكثرة فالكثرة إن كانت عدمية كانت الوحدة عدماً للعدم فتكون ثبوتية وإن كانت وجودية كان مجموع العدمات أمراً وجودياً وهو محال وإن كانت ثبوتية فإن كانت ثابتة في الخارج لزم التسلسل وإن كانت ثابتة في الذهن فهو المطلوب فإذن الوحدة أمر عقلي اعتباري تحصل في العقل عند فرض عدم انقسام الملحوق وهي من المعقولات الثانية العارضة للمعقولات الأولى وكذا الكثرة لأنه لا يمكن أن يتصور وحدة أو كثرة قائمة بنفسها بل إنما تتصور عارضة لغيرها .

المسألة التاسعة : في التقابل بين الوحدة والكثرة

قال : وتقابلهما لإضافة العليّة والمعلولية والمكيالية والمكيلية لا لتقابل جوهري بينهما .

أقول : ان الوحدة وان كانت تعرض لجميع الاشياء حتى الكثرة نفسها لكنها لا تجامع الكثرة في موضوع واحد بالقياس إلى شيء واحد لأن موضوع الكثرة من حيث صدق الكثرة عليه لا يمكن صدق الوحدة عليه فبينهما تقابل قطعا .

فاذا عرفت هذا فنقول انك ستعلم ان اصناف التقابل اربعة اما تقابل السلب والايجاب أو العدم والملكة او التضايف او التضاد وليس بين الكثرة والوحده تقابل جوهري أي ذاتي يستند إلى ذاتيهما بوجه من الوجوه الاربعة لأن الوحدة مقومة للكثرة ومبدء لها وهما ثبوتيان فليستا بسلب وايجاب ولا عدم وملكة ولا متضايفتين لأن المقوم متقدم والمضايف مصاحب ولا متضادتين لإمتناع تقوم أحد الضدين بالاخر فلم يبق بينهما الا تقابل عرضي وهو باعتبار عروض العلية والمعلولية والمكيالية والمكيلية العارضتين لهما فان الوحدة علة للكثرة ومكيال لها والكثرة معلولة ومكيلة فبينهما هذا النوع من التضايف فكان التقابل عرضيا لا ذاتيا .

المسئلة العاشرة : في اقسام الوحدة

قال : ثم معروضها قد يكون واحداً فله[1] جهتان بالضرورة فجهة

---

(١) بمعنى أن الوحدة والكثرة كليهما عرضا على موضوع واحد فيصدق أنه واحد وأنه كثير فله أي لهذا المعروض جهتان بالضرورة فهو كثير باعتبار وواحد باعتبار آخر لإمتناع أن يكون الشيء الواحد بجهة واحدة واحداً وكثيراً وذلك كالانسان فانه واحد بالنظر إلى ذاته كثير بالنظر إلى افراده .

الوحدة ان لم تقوم جهة الكثرة ولم تعرض لها فالوحدة عرضية وان عرضت[1] كانت موضوعات او محمولات عارضة لموضوع واحد اوبالعكس وان قومت فوحدة جنسية أو نوعية اوفصلية وقد يتغاير فموضوع مجرد عدم الانقسام لا غير وحدة شخصية بقول مطلق والأ نقطة ان كان له مفهوم زائد ذو وضع او مفارق ان لم يكن ذا وضع هذا ان لم يقبل القسمة والا فهو مقدار او جسم بسيط او مركب .

أقول : قد قدمنا ان الوحدة والكثر من المعقولات الثانية العارضة للمعقولات الأولى اذا عرفت هذا فموضوعهما اعني المعروض اما ان يكون واحداً او كثيراً فان كان واحداً كانت جهة وحدته غير جهة كثرته بالضرورة لإستحالة كون الشيء الواحد بالاعتبار الواحد واحداً وكثيراً وإذا ثبت انه ذو جهتين فاما ان تكون جهة الوحدة مقومة لجهة الكثرة أولا فان لم تكن مقومة فاما ان تكون عارضة لها اولا فان لم تكن عارضة فهي الوحدة بالعرض كما تقول نسبة الملك إلى المدينة كنسبة الربان إلى السفينة وكذلك حال النفس إلى البدن كحال الملك إلى المدينة فانه ليس هناك نسبة واحدة ولا حالة واحدة بل هما نسبتان وحالتان فالوحدة فيهما عرضية وان كانت الوحدة عارضة للكثرة فاقسامه ثلاثة : (احدهما) ان يكون موضوعا كما تقول الانسان هو الكاتب [2] فان جهة الوحدة هنا هي الانسانية وهي موضوع (الثاني) ان يكون محمولات عرضت لموضوع واحد كقولنا الكاتب هو الضاحك فان جهة الوحدة ما هو موضوع لهما اعني الانسان (الثالث) ان تكون موضوعات

---

(١) قوله وان عرضت أي جهة الوحدة على جهة الكثرة بمعنى أن جهة الوحدة خارجة عن الكثرة ولكن محمولة عليها حقيقة وتسمى الواحد بالعرض مقابل الواحد بالجوهر كانت جهة الكثرة موضوعات لقولنا القطن والعاج والثلج ابيض.

(٢) الكاتب ضاحك فانهما كثير من حيث الذات واحد من حيث أنهما أنسان

لمحمول واحـد كقولنا القطن هو الثلج فان جهة الوحـدة هي صفة لهما اعني البياض واما ان كانت جهة الوحدة مقومة لجهة الكثرة فهي جنس ان كانت مقولة على كثرة مختلفة بالحقائق في جواب ما هو ونوع ان كانت الحقائق متفقة وفصل ان كانت مقولة في جواب أي ما هو في جوهره وان كان موضوعها كثيراً أعني يكون موضوع الوحدة شخصاً واحداً فاما ان يكون ذلك الموضوع هو موضوع بمجرد عدم الانقسام لا غير اعني ان يكون وجود ذلك الشخص هو انه شيء غير منقسم وليس له مفهوم وراء ذلك وهو الوحدة نفسها او يكون له مفهوم آخر فان كان ذا وضع فهو النقطة والا فهو العقل والنفس هـذا ان لم يقبل القسمة وان كان الموضوع للوحدة قابلا للقسمة فامـا ان تكون اجزاؤه متساوية لكله او لا والاول هو المقـدار ان كان قبوله للانقسام لذاته والا فهو الجسم البسيط والثاني الاجسام المركبة .

قال : وبعض هذه اولى من بعض بالوحدة .

أقول : الواحد من المعاني المقول على ما تحته بالتشكيك فان بعض افراده اولى به من بعض باسمه فان الوحدة الحقيقية اولى بالواحد من العرضية والواحد بالشخص اولى به من الواحد بالنوع وهو اولى به من الواحد بالجنس والوحدة من اقسام الواحد اولى به من غيرها وهذا ظاهر .

قال : والهوهو على هذا النحو[1] .

أقول : الهوهو ان يكون للكثير من وجه وحدة من وجه فقياس الهوهو قياس الوحدة فكما يقال الوحدة اما في وصف عرضي أو ذاتي كذلك الهو هو وبالجملة اقسام الوحدة هي اقسام الهوهو لكن مع الكثرة فـلا تعرض للشخص الواحد بخلاف الوحدة .

---

(١) والمراد به الحمل الايجابي على ستة أقسام للوحدة المجتمعة مع الكثرة آتية في الهوهو إذ للحمل جهة اتحاد وجهة تعدد وجهة الاتحاد إما بالعرض أو عارضة أو حقيقية.

قال : والوحدة في الوصف العرضي والذاتي تتغاير اسماؤها بتغاير المضاف اليه .

أقول : فان الوصف العرضي وهو المضاف اليه الوحدة ان كان كيفيا سمي مشابهة وان كان في الكم سمي مساواة وان كان في الاضافة سمي مناسبة وان كان في الخاصة سمي مشاكلة وان كان في اتحادالاطراف سمي مطابقة وان كان في اتحاد وضع الاجزاء سمي موازاة وباقي الاعراض ليس لها اسماء خاصة واما الوصف الذاتي الذي تضاف اليه الوحدة ايضاً ان كان في الجنس سمي مجانسة وان كان في النوع سمي مماثلة .

قال : والاتحادمحال فالهو هو يستدعي جهتي تغاير واتحاد على ما سلف .

أقول : اتحاد الاثنين غير معقول لانهما بعد الاتحاد ان بقيا فهما اثنان وان عدما فلا اتحاد وان عدم احدهما دون الاخر فلا اتحاد لإستحالة اتحاد المعدوم بالموجود وليس قولنا هوهو اتحاداً مطلقاً بل معناه ان الشيئين يتحدان من وجه ويتغايران من وجه بمعنى ان الشيء الذي يقال له احدهما يقال له الاخر .

قال : والوحدة ليست بعدد بل هي مبدأ للعدد المتقوم بها لا غير .

أقول : هنا بحثان الأول ان الوحدة مبدأ العدد فان العدد انما يحصل منها ومن فرض غيرها من نوعها فانك إذا عقلت وحدة مع وحدة عقلت اثنينية ولهذا نبّه ايضاً على انها ليست عدداً (الثاني) أن العدد انما يتقوم بالوحدات لا غير فليست العشرة متقومة بخمسة وخمسة ولا بستة واربعة ولا بسبعة وثلاثة ولا بثمانية واثنين بل بالواحد عشر مرات وكذلك كل عدد فان قوامه من الوحدات التي تبلغ جملتها ذلك النوع ويكون كل واحدة من تلك الوحدات جزءاً من ماهيته فانه ليس تركب العشرة من الخمستين اولى من تركبها من الستة والاربعة وغيرها من انواع الاعداد التي تحتها ولا يمكن ان يكون الكل مقوما لحصول

الاكتفاء بنوع واحد من التركيب وإلى هذا اشار ارسطو بقوله لا تحسبن ان ستة ثلاثتان بل ستة مرة واحدة .

قال : واذا اضيف اليها مثلها حصلت الاثنينية وهي نوع من العدد ثم تحصل انواع لا تتناهى بتزايد واحد واحد مختلفة الحقائق هي انواع العدد.

أقول : إذا اضيف إلى الوحدة وحدة اخرى حصلت الاثنينية وهي نوع من العدد وقد ذهب قوم غير محققين إلى ان الاثنين ليس من العدد لأنه الزوج الأول ولا يكون نوعا من العدد كالواحد الذي هو الفرد الأول وهذا خطأ لأن خواص العدد موجودة فيه وتمثيله بالواحد لا يفيد اليقين ولا الظن فاذا انضم اليهما واحد آخر حصلت الثلاثة وهي نوع آخر من العدد فاذا انضم اليها آخر حصلت الاربعة وهي نوع آخر مخالف للأول وعلى هذا كلما زاد العدد واحداً حصل نوع آخر من العدد وهذه الاعداد انواع مختلفة في الحقيقة لإختلافها في لوازمها كالصمم والمنطقية واشباههما ولما كان التزايد غير متناه بل كل مرتبة يفرضها العقل يمكنه ان يزيد عليها واحداً فيحصل عدد آخر مخالف لما تقدم به بالنوع كانت انواع العدد غير متناهية .

قال : وكل واحد منها أمر اعتباري يحكم به العقل على الحقائق اذا انضم بعضها إلى بعض في العقل انضماما بحسبه .

أقول : كل واحد من انواع العدد أمر اعتباري ليس بثابت في الاعيان بل في الأذهان يحكم به العقل على الحقايق كافراد الانسان أو الفرس او الحجر أو غيرها إذا انضم بعض تلك الافراد إلى البعض سواء اتحدت في الماهية أو اختلفت فيها بل يؤخذ بمجرد الانضمام في العقل انضماما بحسب ذلك النوع من العدد فانه إذا انضم واحد إلى واحد حصل اثنان ولو انضمت حقيقة مع حقيقة مع ثالثة حصلت الثلاثة وهكذا وانما لم يكن العدد ثابتا في الخارج لأنه

لو كان كذلك لكان عرضا قائما بالمحل لإستحالة جوهريته واستقلاله في القيـــام بنفسه لأنه لا يعقل الا عارضا لغيره فذلك الغير اما ان تكون له وحدة باعتبارها يحل فيه العرض الواحد [١] او لا يكون فان كان الاول فتلك الوحـدة ان وجدت في الآحاد لزم قيام العرض الواحد بالحال المتعددة وان قام بكل واحد وحدة عليحدة لم ـ يكن لذلك المجموع وحدة باعتبارها يكون محلا للعدد وقد فرض خلافه وان كان الثاني فالعدد اما ان يكون موجوداً في كل واحـــد من الاجزاء او في احدها وعلى التقديرين يكون الواحد عدداً هذا خلف .

قال : والوحدة قد تعرض لذاتها ومقابلها وتنقطع بانقطاع الاعتبار .

أقول : قد بينا ان الوحدة والكثرة من ثواني المعقولات فالوحدة تعرض لكل شيء يفرض العقل فيه عدم الانقسام حتى انها تعرض لنفس الوحدة فيقال وحدة واحدة لكن تنقطع بانقطاع الاعتبار وتعرض الوحدة ايضاً لمقابلهـــا فيقال كثرة واحدة .

قال : وقد تعرض لها شركة فيتخصص [٢] بالمشهوري وكذا المقابل .

أقول : الذي يفهم من هذا الكلام ان الوحدة قد تعرض لها الشركة مـع غيرها من الوحدات في مفهوم عدم الانقسام اعني مفهوم مطلق الوحدة وذلك إذا اخذت الوحدات متخصصة بموضوعاتها فان وحدة زيد تشارك وحدة عمرو في مفهوم كونها وحدة وحينئذ يتخصص كل وحدة عن الاخرى بما تضاف اليه فإن وحدة زيد تتخصص عن وحدة عمرو باضافتهـــا إلى زيد وزيد هو المضاف

---

(١) كالاثنينية او الاربعية.

(٢) فإن وحدة زيد تشارك وحدة عمرو في مطلق الوحدة كما أن بياض زيد يشارك بياض عمرو في البياضية المطلقة فتخصص أي تميز وحدة عمرو عن وحدة زيد بالمشهوري بمضاف اليه الوحدة فوحدة زيد تمتاز عن وحدة عمرو باضافة الاولى إلى زيد والثانية إلى عمرو و زيد وعمرو مضافان مشهوران والمضاف اليه الحقيقي هو نفس الاضافة كما أن الأبيض الحقيقي هو نفس البياض .

المشهوري لأنه واحد بالوحدة والوحدة مضاف حقيقي [١] فإن الوحدة وحدة للواحد والواحد واحد بالوحدة وذات الواحـد مضاف مشهوري اعني ذات زيد وعمرو وغيرهما فاذا اخذت الوحدة مضافة إلى زيد تخصصت وامتازت عن وحدة عمرو وكذلك مقابل الوحدة[٢] اعني الكثرة فان عشرية الاناسي مساوية لعشرية الافراس في مفهوم العشرية والكثرة وانمـــا يتمايزان بالمضاف اليه اعني الاناسي والافراس وهما المضافان المشهوريان وقد يمكن ان يفهم من هذا الكلام ان مجرد الوحدة اعني نفس عدم الانقسام أمر مشترك [٣] بين كل ما يطلق عليه الواحد فليس واحداً حقيقياً اما الذات [٤] التي يصدق عليها انها واحدة فانهـا ممتازة عن غيرها فهي احق باسم الواحد فيخصص المشهوري بالواحد الحقيقي وكذا البحث في الكثرة والاول انسب .

قال : وتضاف الى موضوعها [٥] باعتبارين والى مقابلهـــا بثالث وكذا المقابل .

---

(١) بالقياس إلى معروضها .

(٢) أي للوحدة أى الكثرة فان كثرة هذا الجند مشاركة لكثرةذاك الجند في أصل الكثرة وامتياز الاولى عن الثانية باضافة الاولى الى الثانية الى ذاك الجند .

(٣) أمر كلي محمول على كل ما يكون مصداقاًللواحد .

(٤) اما ذات الوحدة وحقيقتها التي ينتزع منها مفهوم الوحدةالكلية ويحمل عليهافهي أحق من سائر الموضوعات باسم الواحد وبأن يحمل عليها ذلك المفهوم لأنها واحدة بالذات ويميزها واحد بها كالوجود الخاص الذي موجود بالذات وغيره موجود به .

(٥) قوله وتضاف اي الوحدة إلى موضوعها الذي اضيفت اليها باعتبارين أحدهما من حيث أنها مضافة اليه وثانيهما من حيث انها حالة فيه وتضاف الوحدة إلى مقابلهـــا بثالث أي باعتبار ثالث اثنتان بالنظر إلى موضوعها وواحدة بالنظر إلى الكثرة فوحدة زيد مثلا مضافة إلى زيد وحالة فيه ومقابلة للكثرة.

أقول : اقرب ما يمكن ان يفسر به هذا الكلام ان الوحدة وحدة للواحد اعني الموضوع لها الذي تقوم الوحدة به فلها اضافة بهذا الاعتبار وهي عرض قائم بالموضوع فلها اضافة الحلول وهاتان اضافتان عرضتا لهـــا بالنسبة إلى موضوعها وتعرض لها اضافة ثالثة بالنسبة إلى ما يقابلها اعني الكثرة وهي نسبة التقابل ومثل هذه النسب الثلاث تعرض لمقابل الوحدة اعني الكثرة .

المسألة الحادية عشرة :

في البحث عن التقابل

قال : ويعرض له ما يستحيل عروضه لها من التقابل .

اقول : يعني به ان المقابل للوحدة اعني الكثرة يعرض له ما يستحيل عروضه للوحدة وهو التقابل فإن لا يمكن ان يعرض للواحد وانما يعرض للكثير من حيث هو كثير ومفهوم التقابل هو عدم الاجتماع في شيء واحد في زمان واحد من جهة واحدة .

قال : المتنوع الى انواعه الاربعة اعني تقابل السلب والايجاب وهو راجع الى القول والعقد والعدم والملكة وهو الأول ماخوذاً باعتبار خصوصية ما وتقابل الضدين وهما وجوديان ويتعاكس هو وما قبله في التحقق والمشهورية وتقابل التضايف .

اقول : ذكر الحكماء ان اصناف التقابل اربعة وذلك ان المتقابلين اما ان يكون احدهما وجوديا والاخر عدميا أو يكونا وجوديين ولا يمكن ان يكونا عدميين لعدم التقابل بين الأمور العدمية اذ السلب المطلق انما يقابله ايجاب اما مطلق أو خاص ولا يقابله سلب مطلق لأنه نفسه ولا سلب خاص لأنه جزئي

تحته والسلب الخاص انما يقابله ايجاب خاص لا سلب مطلق لأنه جزئي له ولا سلب خاص لأن مقابليها ان لم يتقابلا [1] فظاهر انهما لا يتقابلان وكذلك ان تقابلا لصدقهما معا على غير المتقابلين وهذا كله ظاهر .

إذا ثبت هذا فنقول المتقابلان اما ان يؤخذا باعتبار القول والعقد أو بحسب الحقائق انفسها والاول هو تقابل السلب والايجاب كقولنا زيد كاتب وزيد ليس بكاتب (والثاني) اما أن يكون احدهما عدميا أو يكونا وجوديين والاول هو تقابل العدم والملكة وهو يقارب تقابل السلب والايجاب لكن الفرق بينهما ان السلب والايجاب في الأول مأخوذ باعتبار مطلق والثاني مأخوذ باعتبار شيء واحد واعلم ان الملكة هو وجود الشيء في نفسه والعدم هو انتفاء تلك الملكة عن شيء من شأنه ان يكون له كالعمى والبصران كانا وجوديين فان عقل احدهما بالقياس إلى الآخر فهو تقابل التضايف كالابوة والبنوة والا فهو تقابل التضاد كالسواد والبياض واعلم ان تقابل التضاد يعاكس تقابل العدم والملكة في التحقيق والمشهورية وذلك لأن الضدين في المشهور يطلقان على كل وجوديين متقابلين لا يعقل احدهما بالقياس إلى الآخر وفي التحقيق على اخص من ذلك وهو ان يقيد ما ذكر بان يكون بينهما غاية التباعد فالسواد والحمرة ضدان بالمعنى الاول لا الثاني واما تقابل العدم والملكة فيطلق العدم فيه بحسب التحقيق على عدم شيء عن شيء وبحسب الشهرة على معنى أخص من ذلك وهو ان يقيد الشيء بان يكون نوعا أو جنساً قريباً أو بعيداً على اختلاف التفسير فيقال هو عدم شيء عما من شأنه ان يكون له بحسب نوعه او جنسه القريب فعدم البصر

---

(١) يعني لأن مقابلي السلبين الخاصين وهما الايجابان الخاصان ان لم يتقابلا كحلاوة السكر وبياضه فظاهر ان السلبين لا يتقابلان لإجتماعهما في غير ذلك الموضوع كالحبث فانه ليس فيه حلاوة السكر ولابياضه فاجتمع فيه السلبان وان تقابلا الايجابان الخاصان كحلاوة التفاح وحموضته فكذلك ايضاً يصدق سلبيهما وتحققهما في كل موضع لم يكن فيه ذانك المتقابلان أي الحلاوة والحموضة الخاصتان كلاء .

عن الحايط عدم ملكة بحسب المعنى الأول وسلب بالمعنى الثاني فقد ظهر ان تقابل الضدين بحسب التحقيق أخص منه بحسب الشهرة وتقابل العدم والملكة بالعكس [١] .

قال : ويندرج تحته [٢] الجنس باعتبار عارض .

اقول : لما بين انقسام التقابل إلى الأنواع الأربعة حتى صار كالجنس لها ذكر ان مطلق التقابل يندرج تحت أحد أنواعه اعني التضايف فان التقابل من حيث هو تقابل نوع من التضايف وذلك لأن المقابل لا يعقل الا مقيساً إلى غيره لكن باعتبار عروض التقابل فان المقابل لا من هذه الحيثية قد لا يكون مضايفاً فان ذات السواد وذات البياض لا باعتبار التقابل ليسا من المتضايفين فإذا أخذ السواد مقابلا للبياض كان نوعاً من المضاف المشهوري فقد ظهر ان الجنس اعني المقابل من حيث هو مقابل يندرج تحت التضايف [٣] باعتبار عروض التقابل ولا استبعاد في أن يكون

---

(١) أي تقابل السلب والايجاب .

(٢) قوله ويندرج تحته أي تحت التضايف وغيره باعتبار عارض فان مفهوم التقابل من حيث هو هو فرد من أفراد التضايف إذ لا يتصور الأبوة إلا عند تصور البنوة وأما من حيث المصداق فالتضايف أخص إذ هو مختص بمثل الأب والابن ونحوهما والتقابل يشمل الأبيض والأسود والعمى والبصر .

(٣) أي ثبوت الضدين يسلب الضد الآخر لأن ثبوت الضد لا يتحقق من دون سلب الآخر وأما سلب الآخر فيتحقق من دون ثبوت الضد بأن يكون موضوع خال عن الضدين فسلب الآخر اعم من ثبوت الضد ، قوله دون العكس أي لا يستلزم سلب الآخر ثبوت الضد. وحاصل الكلام أن الخير رافعين الشر الذي هو مقابل له تقابل التضاد واللا خير الذي هو مقابل له تقابل السلب والايجاب والرافع الأول لا يرفع ذات الخير بل يرفع أمراً عرضيا لازماً له وهو اللا شر فهو رافع للخير بالعرض والالتزام والرافع الثاني يرفع ذات الخير فهو رافع له بالذات والمطابقة والرافع لذات الشر أشد منافاة له من رافع لازمه فالتنافي من السلب والايجاب أشد من التنافي في تقابل التضاد .

الشيء أخص أو مساوياً من نوعه باعتبار عارض يعرض له .

قال : ومقوليته عليها بالتشكيك وأشدها فيه السلب .

أقول : التقابل يقال على أصنافه الأربعة لا بالسوية بل بالتشكيك فان تقابل الضدين أشد في التقابل من تقابل السلب والايجاب وذلك لأن ثبوت الضد يستلزم سلب الآخر وهو اخص منه دون العكس فهو أشد في العناد للاخر من سلبه وقيل ان تقابل السلب والايجاب أشد من تقابل التضاد لأن الخير لذاته خير وهو ذاتي وانه ليس بشر وانه عرضي واعتقاداته شر يرفع العرضي وانه ليس بخير يرفع الذاتي فيكون منافاة السلب أشد .

قال : ويقال للاول تناقض ويتحقق في القضايا بشرايط ثمانية .

أقول : تقابل السلب والايجاب ان أخذ في المفردات كقولنا زيد لا زيد فهو تقابل العدم والملكة وان أخذ في القضايا سمي تناقضاً كقولنا زيد كاتب وزيد ليس بكاتب وهو انما يتحقق في القضايا بثمانية شرائط (الأول) وحدة الموضوع فيها فلو قلنا زيد كاتب وعمرو ليس بكاتب لم تتناقضا وصدقتا معاً (الثاني) وحدة المحمول فلو قلنا زيد كاتب وزيد ليس بنجار لم تتناقضا وصدقتا معاً (الثالث) وحدة الزمان فلو قلنا زيد موجود الآن وزيد ليس بموجود أمس أمكن صدقها (الرابع) وحدة المكان فلو قلنا زيد موجود في الدار وزيد ليس بموجود في السوق أمكن صدقها (الخامس) وحدة الاضافة فلو قلنا زيد أب أي لخالد وليس بأب أي لعمرو أمكن صدقها (السادس) وحدة الكل والجزء فلو قلنا الزنجي أسود أي بعض أجزائه والزنجي ليس بأسود أي ليس كل أجزائه كذلك أمكن صدقها (السابع) وحدة الشرط فلو قلنا الأسود قابض للبصر أي بشرط السواد والأسود ليس بقابض للبصر أي لا بشرط السواد أمكن صدقها (الثامن) وحدة القوة والفعل فلو قلنا الخمر في الدن مسكر بالقوة والخمر

في الدن ليس بمسكر بالفعل لم تتناقضا وصدقتا معاً .

قال : هذا في القضايا الشخصية أما المحصورة فيشترط فيها تاسع وهو الاختلاف فيه فان الكلية ضد الكلية والجزئيتان صادقتان .

أقول : اعلم ان القضية أما شخصية أو مسورة أو مهملة وذلك لأن الموضوع ان كان شخصياً كزيد سميت القضية شخصية وان كان كلياً يصدق على كثيرين فأما أن يتعرض للكلية والجزئية فيه أولا والأول هو القضية المسورة كقولنا كل انسان حيوان وبعض الحيوان انسان ولا شيء من الانسان بحجر وبعض الانسان ليس بكاتب والثاني هو المهملة كقولنا الانسان ضاحك وهذه في قوة الجزئية فالبحث عن الجزئية يغنى عن البحث عنها إذا عرفت هذا فنقول هذه الشرايط كافية في القضية الشخصية أما المحصورة فلا بد فيها من شرط تاسع وهو الاختلاف في الكم فان الكليتين متضادتان لا تصدقان ويمكن كذبهما كقولنا كل حيوان انسان ولا شيء من الحيوان بانسان والجزئيتان قد تصدقان كقولنا بعض الحيوان انسان وبعض الحيوان ليس بانسان أما الكلية والجزئية فلا يمكن صدقهما البتة ولا كذبهما كقولنا كل انسان حيوان وبعض الانسان ليس بحيوان فهما المتناقضان .

قال : وفي الموجهات عاشر والاختلاف في الجهة أيضا بحيث لا يمكن اجتماعهما صدقا ولا كذبا .

أقول : لا بد في القضايا الموجهة من الاختلاف في الجهة بحيث لا يمكن صدقهما ولا كذبهما ويعني بالجهة كيفية القضية من الضرورة والدوام والامكان والاطلاق فانهما لو لم يختلفا في الجهة أمكن صدقهما أو كذبهما كالممكنتين فانهما تصدقان مع الشرائط التسعة كقولنا بعض الانسان كاتب بالامكان ولا شيء من الانسان بكاتب بالامكان وكالضرورتين فانهما تكذبان كقولنا بعض الانسان

بالضرورة كاتب ولا شيء من الانسان كاتب بالضرورة وليس مطلق الاختلاف في الجهة كافيا في التناقض ما لم يكن اختلافاً لا يمكن اجتماعهما معه فان الممكنة والمطلقة المتخالفتين كما وكيفا لا تتناقضان كما بين في الممكنتين أما الممكنة والضرورية إذا اختلفا كما وكيفا فانهما متناقضتان وكذا المطلقة والدائمة .

قال : وإذا قيد العدم بالملكة في القضايا سميت معدولة وهي تقابل الوجودية [1] صدقا لا كذبا لامكان عدم الموضوع فيصدق مقابلاهما .

أقول : لما ذكر حكما من أحكام التناقض شرع في بيان حكم من أحكام تقابل العدم والملكة وهو أن العدم إذا اعتبر في القضايا سميت القضية معدولة وهو ما يتأخر فيها حرف السلب عن الربط كقولنا زيد هو ليس بكاتب وهي تقابل الوجودية في الصدق لإمتناع صدق الكتابة وعدمها على موضوع واحد في وقت واحد من جهة واحدة ويجوز كذبهما معاً عند عدم الموضوع وإذا كذبا حينئذ صدق مقابل كل واحد منهما فيصدق [2] مقابل الموجبة المعدولة وهي السالبة المعدولة ومقابل الموجبة المحصلة وهي السالبة المحصلة لإمكان صدق السلب في الطرفين عن الموضوع المنفى .

قال : وقد يستلزم الموضوع أحد الضدين بعينه او لا بعينه وقد لا يستلزم شيئا منهما عند الخلو او الاتصاف بالوسط .

---

(١) أي الموجبة المحصلة صدقا لإمتناع أن يصدق الكاتب واللاكاتب مثلا على موضوع واحد في زمان واحد من جهة واحدة فلا يصدقان معاً لا كذباً لإمكان عدم الموضوع فيكذبان معاً لإستدعاء الايجاب وجود الموضوع مثلا لو لم يكن زيد موجوداً لم يصدق عليه قائم ولا لاقائم لأنه ليس بشيء حتى يحمل عليهما.

(٢) قوله فيصدق حين عدم الموضوع أي مقابل زيد قائم وزيد لا قائم وهما زيد ليس بكاتب وزيد ليس بلا كاتب .

أقول : هذه أحكام التضاد وهي أربعة (الأول) ان أحد الضدين بعينه قد يكون لازماً للموضوع كسواد القار وقد لا يكون فأما أن يكون أحدهما لا بعينه لازماً كالصحة والمرض للبدن أو لا يكون فأما أن يخلو عنهما معاً كالفلك الخالي عن الحرارة والبرودة أو يتصف بالوسط كالفاتر .

قال : ولا يعقل للواحد ضدان [1] .

أقول : هذا حكم ثان للتضاد وهو أنه لا يفرض بالنسبة إلى شيء واحد إلا الواحد فلا يضاد الواحد الاثنين لأن الواحد إذا ضاد اثنين فاما بجهة واحدة أو بجهتين فان كان بجهة واحدة فهو المطلوب وهو ان ضد الواحد واحد هو ذلك القدر المشترك بينهما وان كان بجهتين كان ذلك وجوها من التضاد لا وجهاً واحداً وليس البحث فيه .

قال : وهو منفى عن الأجناس [2] .

أقول : هذا حكم ثالث للتضاد وهو انه منفى عن الأجناس ولا ينتقض بالخير والشر لانهما ليسا جنسين ولا ضدين من حيث ذاتيهما بل تقابلهما من حيث الكمالية والنقص .

قال : ومشروط في الانواع باتحاد الجنس .

أقول : هذا حكم رابع للتضاد العارض للانواع وهو اندراج تلك الأنواع تحت جنس واحد اخير ولا ينتقض [3] بالشجاعة والتهور لأن تقابلهما من حيث الفضيلة والرذيلة العارضتان لا من حيث ذاتيهما .

---

(١) قال القوشجي لأن الأضداد وان تكثرت لا يتصور غاية الخلاف إلا بين اثنين منهما .

(٢) لانه يمتنع كون جنسين في مرتبة واحدة .

(٣) لانهما ليستا جنسين لهما بل هما نوعان متنازعان كالخيرية والشرية وجنسهما هو الكيف النفساني وهو واحد ودليل هذا الحكم أيضا الاستقراء .

قال : وجعل الجنس والفصل واحد .

أقول : الجنس والفصل في الخارج شيء واحد لأنه لا يعقل حيوانية مطلقة موجودة بانفرادها انضمت اليه الناطقية وصارت انسانا بل الحيوانية في الخارج هي الناطقية ووجودهما واحد وهذه قاعدة قد مضى تقريرها والذي يخطر لنا أن الغرض بذكرها هيهنا الجواب عن إشكال ورد على اشتراط دخول الضدين تحت جنس واحد وتقريره ان كل واحد من الضدين قد اشتمل على جنس وفصل والجنس لا يقع به التضاد لأنه واحد فيهما وان وقع التضاد فانما يقع بالفصول لكن الفصول لا يجب اندراجها تحت جنس واحد وإلا لزم التسلسل فلا تضاد حقيقي فيالنوعين بل في الفصلين الذين لا يجب دخولهما تحت جنس واحد وتقرير الجواب ان الفصل والجنس واحد في الأعيان وانما يتميزان في العقل فجعلاهما واحد هو النوع فكان التضاد عارضاً في الحقيقة للانواع لا للفصول الاعتبارية لأن التضاد انما هو في الوجود لا في الأمور المتعقلة فهذا ما فهمته من هذا الكلام ولعل غيري يفهم منه غير ذلك .

قال : الفصل الثالث في العلة والمعلول – كل شيء يصدر عنه أمر اما بالاستقلال او الانضمام فانه علة لذلك الأمر والأمر معلول له .

أقول : لما فرغ من البحث عن لواحق الماهية شرع في البحث عن العلة والمعلول لانهما من لواحق الماهية وعوارضها وهما من الأمور العامة أيضاً ونفس اعتبار العلية والمعلولية من المعقولات الثانية ومن أنواع المضاف وفي هذا الفصل مسائل – (الأولى) – في تعريف العلة والمعلول وهما وان كانا من المتصورات القطعية لكن قد يعرض اشتباه ما فذكر على سبيل التنبيه والتميز ما يزيل ذلك الاشتباه فاذا فرضنا صدور شيء عن غيره كان الصادر معلولاً والمصدور عنه

علة سواء كان الصدور على سبيل الاستقلال كما في العلة التامة أو على سبيل الانضمام كجزء العلة فان جزء العلة شيء يصدر عنه أمر آخر لكن لا على سبيل الاستقلال فهو داخل في الحد .

المسألة الثانية : في اقسام العلة

قال : وهى فاعلية ومادية وصورية وغائية [1] .

أقول : العلة هي ما يحتاج الشيء اليه وهي أما أن تكون جزءاً من المعلول أو خارجة عنه والأول أما أن تكون جزءاً يحصل به الشيء بالفعل أو بالقوة والأول الصورة والثاني المادة وان كانت خارجية فأما أن تكون مؤثرة أو يقف التأثير عليها فالأول فاعل والثاني غاية .

المسألة الثالثة : في احكام العلة الفاعلية

قال : فالفاعل مبدء التأثير وعند وجوده بجميع جهات التأثير يجب وجود المعلول .

أقول : الفاعل هو المؤثر والغاية ما لأجله الأثر والمادة والصورة جزءاه وإذا وجد المؤثر بجميع جهات التأثير وجب وجود المعلول لأنه لو لم يجب لجاز وجود الأثر عند وجود الجهات بأجمعها وعدمه فتخصيص وقت الوجود به اما ان يكون لأمر زائد أو لا يكون فان كان الأول لم يكن المؤثر المفروض أولا تاما هذا خلف وان كان الثاني لزم ترجيح أحد طرفي الممكن على الآخر لا لمرجح وهو محال .

---

(١) فالصواب أن يقال العلة ما تحتاج اليه أمر في وجود ثم المحتاج اليه إما جزء للمحتاج أو امر خارج عنه والأول اما ان يكون به الشيء بالفعل لهيئة سرير فهو الصورة .

قال : ولا يجب مقارنة العدم .

أقول : ذهب قوم إلى أن التأثير إنما يكون لما سبق بالعدم وهو على الاطلاق غير سديد بل المؤثر إن كان مختاراً وجب فيه ذلك لأن المختار انما يفعل بواسطة القصد وهو انما يتوجه الى شيء معدوم وان كان موجباً لم يجب فيه ذلك .

قال : ولا يجوز بقاء المعلول بعده [1] وإن جاز في المعد .

أقول : ذهب قوم غير محققين إلى ان احتياج الأثر إلى المؤثر إنما هو آن حدوثه فإذا أوجد الفاعل الفعل استغنى الفعل عنه فجاز بقاؤه بعده وتمثلوا في ذلك بالبناء الباقي بعد البناء وغيره من الآثار وهو خطأ لأن علة الحاجة وهي الامكان ثابتة بعد الإيجاد فثبتت الحاجة والبناء ليس علة مؤثرة في وجود البناء الباقي وإنما حركته علة لحركة الأحجار ووضعها على نسبة معينة ثم بقاء الشكل معلول لأمر آخر [2] هذا في العلل الفاعلية أما العلل المعدة فإنها تعدم [3] وإن كانت معلولاتها موجودة كالحركة [4] المعدة للوصول والحرارة .

---

(١) أي بعد انعدام الفاعل المستجمع لجميع الشرائط وهذا حكم ثان للعلة التامة .

(٢) هو تماسك الأجزاء .

(٣) قوله فانها تعدم أي العلة المعدة يجوز عدمها وبقاء المعلول بعدها لأنها ليست بعلة حقيقية بل هي تقرب الفاعل إلى التأثير أو القابل إلى القبول فلذا ما عدوه من العلل .

(٤) أي كالحركة المعدة للتحرك لوصوله إلى غاية من غايات الحركة والحرارة المعدة لبعض الأجسام كالحديد مثلا لقبول الأشكال مثلا والأول مثال للمعدة المقرب للفاعل والثاني مثال للمعدة المقرب للقابل وهذا الحكم أي قولنا لا يصدر عن الواحد إلا الواحد ينعكس على نفسه أي فلا يصدر الواحد إلا عن الواحد على سبيل الاستقلال .

قال : ومع وحدته [١] يتحد المعلول .

أقول : المؤثر ان كان مختاراً جاز أن يتكثر أثره مع وحدته وان كان موجباً فذهب الأكثر إلى استحالة تكثر معلوله باعتبار واحد وأقوى حججهم ان نسبة المؤثر إلى أحد الأثرين مغايرة لنسبته إلى الآخر فإن كانت النسبتـان جزئية كان مركباً والا تسلسل وهي عندي ضعيفة لأن نسبة التأثير والصدور يستحيل أن تكون وجودية وإلا لزم التسلسل وإن كانت من الأمور الإعتبارية استحالت هذه القسمة عليها .

قال : ثم تعرض الكثرة باعتبار كثرة الاضافات .

أقول : لما بين ان العلة الواحدة لا يصدر عنهـا إلا معلول واحـد لزم أن تكون الموجودات بأسرها في سلسلة واحدة بحيث يكون أي موجود فرضته علة علة لأي موجود فرضته أو معلولا له اما قريبة أو بعيدة فلا يوجد شيئـان يستغني أحدهما عن الآخر والوجود [٢] يكذب هذا فأوجبوا وقوع كثرة في المعلول الأول غير حقيقية بل إضافية يمكن أن يتكثر بها التأثير قالوا لأن المعلول الأول بالنظر إلى ذاته ممكن وبالنظر إلى علته واجب وله ماهية ووجود مستفاد من فاعله وهو يعقل ذاته لتجرده ويعقل مبدأه وهذه جهات كثيرة إضافية

---

(١) قوله ومع وحدته يتحد المعلول: هذا حكم ثالث للفاعل التـام إذا كان واحداً من جميع الجهات وهو القاعدة المشهورة الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد قال صاحب الشوارق ومنها أي احكام العلة إن الفاعل المستقل إذا كان واحداً من جميع الجهات بحيث لا يكون فيـه كثرة الأجزاء ولا كثرة الوجود والماهية ولا يكون متصفاً بصفة حقيقية زائدة في الخارج أو اعتبارية زائدة من العقل وهذا ما ذهب اليه الحكماء فلا يمكن في مرتبة واحدة أن يصدر عنـه إلا معلول واحد .

(٢) أي وجود موجودات عرضية لا يتعلق بعضها ببعض تعلق العلية والمعلولية .

يقع بها التكثير ولا تنثلم وحدته ويصدر عنه باعتبار كل جهة شيء وهذا الكلام عندنا في غاية السقوط لان هذه الجهات لا تصلح للتأثير لانها أمور اعتبارية ومساوية لغيرها ولا يكون شروطاً فيه .

قال : وهذا الحكم ينعكس على نفسه .

أقول : يريد بذلك ان مع وحدة المعلول تتحد العلة وهو عكس الحكم الاول فلا يجتمع على الاثر الواحد مؤثران مستقلان بالتأثير لانه بكل واحد منهما واجب مستغن عن الآخر فيكون حال حاجته اليهما مستغنياً عنهما هذا خلف .

قال : وفى الوحدة النوعية لا عكس [1] .

اقول : إذا كانت العلة واحدة بالنوع كان المعلول كذلك ولا يجب من كون المعلول واحداً بالنوع كون العلة كذلك فإن الاشياء المختلفة تشترك في لازم واحد كاشتراك الحركة والشمس والنار في السخونة لان المعلول يحتاج إلى مطلق العلة وتعين العلة من جانب العلة لا المعلول .

قال : والنسبتان من ثوانى المعقولات وبينهما مقابلة التضايف .

اقول : يعني ان نسبه العلية والمعلولية من المعقولات الثانية لإستحالة وجود شيء في الاعيان هو مجرد علية أو معلولية وان كان معروضهما موجوداً وبينهما مقابلة التضايف فإن العلة علة للمعلول والمعلول معلول للعلة وقد نبه بقوله وبينهما مقابلة التضايف على امتناع كون الشيء الواحد بالنسبة إلى شيء واحد علة ومعلولا وهو الدور المحال لان كونه علة يقتضي الاستغناء والتقدم وكونه

---

(١) أي لا يمتنع اجتماع العلتين المستقلتين النوعيتين على المعلول الواحد النوعى بمعنى أن يقع بعض أفراده بهذه وبعضها بتلك .

معلولا يقتضي الحاجة والتأخر فيكون الشيء الواحد مستغنياً عن الشيءالواحد متقدماً عليه متأخراً عنه هذا خلف .

قال : وقد يجتمعان فى الشيء الواحد بالنسبة إلى امرين ولا يتعاكسان [١] فيهمـا .

أقول : قد تجتمع نسبة العلية والمعلولية في الشيء الواحد بالنسبة إلى أمرين فيكون علة لأحد الشيئين ومعلولا للآخر كالعلة المتوسطة فإنها معلولة للعلة الاولى وعلة للمعلول الاخير لكن بشرط أن لا يكون ذانك الامران متعاكسين في النسبتين بأن تكون العلة الاولى معلولة للمعلول الاخير والمعلول الأخير علة لها وإلا عاد الدور المحال .

المسئلة الرابعة : في إبطال التسلسل

قال : ولا يتراقى [٢] معروضاهما فى سلسلة واحدة إلى غير النهاية لأن كل واحد منها ممتنع الحصول بدون علة واجبة لكن الواجب بالغير ممتنع ايضاً فيجب وجود علة لذاتها هى طرف للسلسلة .

---

(١) أي في العلية والمعلولية بأن يكون ما هو علة لشيء معلولاً له أيضـــاً وهذا المعنى يقال له الدور .

(٢) أي معروض العلية والمعلولية في سلسلة واحدة إلى غير النهاية بأن توجد علل ومعلولات مترتبة كأن يكون زيد معلولا لعمرو وعمرو لخالد وخالد لبكر وهكذا إلى غير النهاية والدليل على بطلان التسلسل وجوه الأول لأن كل واحد منها من تلك السلسلة ممتنع الحصول بدون علية واجبة لأنه ممكن والممكن يحتاج إلى علة فعلته اما واجب بالغير واما واجب بالذات لكن الواجب بالغير ممتنع الحصول أيضـــا لكونه ممكناً فيحتـــاج هو إلى علة أخرى فيجب وجود علة واجبة لذاتها .

أقول : لما أبطل الدور شرع في إبطال التسلسل وهو وجود علل ومعلولات في سلسلة واحدة غير متناهية ونبه على الدعوى بقوله ولا يتراقى معروضاهما يعني معروض العلية والمعلولية في سلسلة واحدة إلى غير النهاية واحتج عليه بوجوه (الأول) ان كل واحدة من تلك الجملة ممكن وكل ممكن [١] يمتنع حصوله بدون علته الواجبة فكل واحد من تلك الآحاد يمتنع حصوله بدون العلة الواجبة ثم تلك العلة الواجبة إن كانت واجبة لذاتها فهو المطلوب لانقطاع السلسلة وإن كانت واجبة لغيرها كانت ممكنة لذاتها فكانت مشاركة لباقي الممكنات في امتناع الوجود بدون العلة الواجبة فيجب وجود علة واجبة لذاتها هي طرف السلسلة فتكون السلسلة منقطعة وفي هذا الوجه عندي [٢] نظر .

قال : وللتطبيق بين جملة قد فصل منها آحاد متناهية وأخرى لم يفصل منها .

أقول : هذا هو الوجه الثاني من الوجوه الدالة على امتناع التسلسل وهو المسمى ببرهان التطبيق وهو دليل مشهور وتقريره إنا إذا أخذنا جملة العلل والمعلولات إلى ما لا يتناهى ووضعناها جملة ثم قطعنا منها جملة متناهية ثم أطبقنا إحدى الجملتين بالأخرى بحيث يكون مبدء كل واحدة من الجملتين واحداً

---

(١) وهذا إشارة من الخواجة إلى طريقة مخترعة له مشهورة عنه وهي أن الممكن لا يجب لذاته وما لا يجب لذاته لا يكون له وجود وما لم يكن له وجود لا يكون لغيره وجود فلو كانت الموجودات بأسرها ممكنة لما كان في الوجود موجود فلا بد من واجب لذاته فقد ثبت واجب الوجود وانقطعت السلسلة أيضاً وهذه طريقة حسنة متيقنة خفيفة المؤنة وبناها على مقدمة ظاهرة جداً وهي أن الشيء ما لم يمتنع جميع أنحاء عدمه لم يجب وجوده .

(٢) أقول من يجوز ذهاب سلسلة الممكنات إلى غير النهاية يقول كل منا يجب بغيره ويوجد بغيره ولا ينتهي إلى ما هو واجب بذاته فدعوى أنه لا بد من وجود علة واجبة لذاتها مصادرة .

فإن استمرتا إلى ما لا يتناهى كانت الجملة الزائدة مثل الناقصة هذا خلف وإن انقطعت الناقصة تناهت ويلزم تناهى الزائدة لأن ما زاد على المتناهي بمقدار متناه فهو متناه ٠

قال : ولأن التطبيق باعتبار النسبتين بحيث يتعدد كل واحد منهما باعتبارهما يوجب تناهيهما لوجوب ازدياد إحدى النسبتين على الأخرى من حيث السبق .

اقول : هذا وجه ثالث وهو راجع إلى الثاني وهو برهان التطبيق لكن على وجه آخر استخرجه المصنف مغاير للنحو الذي ذكره القدماء وتقريره إنا إذا أخذنا العلل والمعلولات سلسلة واحدة غير متناهية فان كل واحد من تلك السلسله علة باعتبار ومعلول باعتبار فيصدق عليه النسبتان باعتبارين ويحصل له التعدد باعتبار النسبتين فإن الواحد من تلك السلسلة من حيث انه علة مغاير له من حيث انه معلول فإذا أطبقنا كل ما صدق عليه نسبة المعلولية على كل ما صدق عليه نسبة العلية واعتبرت هذه السلسلة من حيث كل واحد منها علة تارة ومن حيث كل واحد منها معلول أخرى كانت العلل والمعلولات المتباينتان بالاعتبار متطابقتين في الوجود ولا يحتاج في تطابقها إلى توهم تطبيق ومع ذلك يجب كون العلل أكثر من المعلولات من حيث ان العلل سابقة على المعلولات في طرف المبدء فإذن المعلولات قد انقطعت قبل انقطاع العلل والعلل الزائدة عليها إنما زادت بمقدار متناه فتكون الجملتان متناهيتين .

قال : ولأن المؤثر [١] في المجموع ان كان بعض أجزائه كان الشيء مؤثراً في نفسه وعلله ولأن المجموع له علة تامة وكل جزء ليس علة تامة

---

(١) وبيان ذلك والمؤثر في المجموع إن كان نفس المجموع لزم تأثير الشيء في نفسه وهو محال وإن كان أمراً خارجاً عنها ثبت المطلوب إذ الخارج عن سلسلة الممكنات واجب .

إذ الجملة لا تجب به وكيف تجب الجملة بشيء هو محتاج إلى ما لا يتناهى من تلك الجملة .

اقول : هذا وجه رابع على ابطال التسلسل وتقريره إنا إذا فرضنا جملة مترتبة من علل ومعلولات إلى ما لا يتناهى فتلك الجملة من حيث هي جملة ممكنة لتركبها من الآحاد الممكنة وكل ممكن له مؤثر فلتلك الجملة مؤثر فاما ان يكون المؤثر هو نفس تلك الجملة وهو محال لإستحالة كون الشيء مؤثراً في نفسه واما ان يكون خارجاً عنها والخارج عن جملة الممكنات واجب فينقطع التسلسل واما ان يكون جزءاً من تلك الجملة وهذا محال والا لزم كون الشيء مؤثراً في نفسه وفي علله التي لاتتناهى وذلك من أعظم المحالات وأيضاً فإن المجموع لا بد له من علة تامة وكل جزء ليس علة تامة إذ الجملة لا تجب به وكل جزء لا يصلح أن يكون علة تامة للمجموع وكيف تجب الجملة بجزء من أجزائها وذلك الجزء محتاج إلى ما لا يتناهى من تلك الجملة .

المسئلة الخامسة : في مطابقة المعلول للعلة في الوجود والعدم

قال : ويتكافى النسبتان في طرفي النقيض .

اقول : الذي يفهم من هذا الكلام ان نسبة العلية مكافئة لنسبة المعلولية في طرفي الوجود والعدم بالنسبة إلى معروضها على معنى ان نسبة العلية إذاصدقت على معروض ثبوتي كانت نسبة المعلولية صادقة على معروض ثبوتي وبالعكس وإذا صدقت نسبة العلية على معروض عدمي صدقت نسبة المعلولية على أمر عدمي وبالعكس وذلك يتم بتقرير مقدمة هي ان عدم المعلول إنما يستند إلى عدم العلة لا غير وبيانه ان عدم المعلول لا يستند إلى ذاته والا لكان ممتنعاً لذاته هذا خلف بل لا بد له من علة اما وجودية أو عدمية والأول باطل لأن عند وجود تلك العلة الوجودية إن لم يختل شيء من أجزاء العلة المقتضية لوجود

المعلول ولا شيء من شرائطها لزم وجود المعلول نظراً إلى تحقق علته التامة وإن اختل شيء من ذلك لزم عدم المعلول فيكون عدم المعلول مستنداً إلى ذلك العدم لا غير وإذا تقررت هذه المقدمة فنقول العلة الوجودية يجب أن يكون معلولها وجودياً لأنه لو كان عدمياً لكان مستنداً إلى عدم علته على ما قلنا لا إلى وجود هذه العلة والمعلول الوجودي يستند إلى العلة الوجودية لا العدمية لأن تأثير المعدوم في الموجود غير معقول .

المسئلة السادسة : في ان القابل لا يكون فاعلا

قال : والقبول والفعل متنافيان مع اتحاد النسبة لتنافي لازميهما .

أقول : ذهب الأوائل إلى أن الشيء الواحد لا يكون قابلاً وفاعلاً لشيء واحد وعبر عنه المصنف بقوله القبول والفعل متنافيان يعني لا يجتمعان بل يتنافيان لكن مع اتحاد النسبة يعني أن يكون المفعول الذي تقع نسبة الفعل اليه هو بعينه المقبول الذي تقع نسبة القبول اليه لتنافي لازميهاوهوالإمكانوالوجوب وذلك لأن نسبة القابل إلى المقبول نسبة الإمكان ونسبة الفاعل إلى المفعول نسبة الوجوب فلو كان الشيء الواحد مقبولاً لشيء ومعلولا له أيضاً لزم أن تكون نسبة ذلك الشيء إلى فاعله بالوجود والإمكان هذا خلف .

المسئلة السابعة : في نسبة العلة إلى المعلول

قال : وتجب المخالفة [١] بين العلة والمعلول ان كان المعلول محتاجا لذاته إلى تلك العلة والا فلا .

---

(١) وهذا المطلب يتم على القول باصالة الماهية وإنكار وجوب السنخية بين المصدر والصادر وإن لم يكن المعلول محتاجاً إلى العلة في حقيقته وذاته بل في تشخصه فلا يجب المخالفة بينهما من جهة الذات بل يجوز الموافقة كاحتياج أفراد النوع بعضها إلى بعض فان فرداً من النار محتاج إلى فرد آخر منها لكن في تشخصه لا في حقيقته فإن حقيقة النار معطاة للمادة من المبادىء العالية .

اقول : العلة إن كان معلولها محتاجاً لماهيته اليها وجب كونها مخالفة لها لإستحالة تأثير الشيء في نفسه وإن كانت علة لتشخصها كتعليل إحدى النارين بالأخرى فإن المعلول لا يجب أن يكون مخالفاً للعلة في الماهية ولا يكون أقوى منها ولا مساويها [١] عند فوات شرط أو حضور مانع ويساويها لا مع ذلك والاحساس بسخونة الأجسام [٢] الذائبة أشد من سخونة النار لعدم الانفصال بسرعة للزوجته ولبطؤ حركة اليد فيه لغلظه .

المسئلة الثامنة :

في ان مصاحب العلة [٣] ليس بعلة وكذا مصاحب المعلول ليس معلولا .

قال : ولا يجب صدق احدى النسبتين على المصاحب .

اقول : يعني به ان نسبة العلة لا يجب صدقها على ما يصاحب العلة ويلازمها فان مع العلة شرايط كثيرة ولوازم لا مدخل لها في العلية كحمرة النار فانها

---

(١) ولا يكون المعلول الموافق للعلة في الذات والحقيقة مساوياً لها عندفوات شرط أوحضور مانع وهذا جواب عن سؤال مقدر كأن قائلا قال كيف حكمت بان الفردين اللذين أحدهما علة لتشخص الآخر لا يكون أقوى من الآخر مع أنا نشاهد الاختلاف الكثير بين أفراد الحقيقة الواحدة من حيث القوة والضعف فأجاب بأن هذا الاختلاف الشاهد في أفراد النوع إنما هو من جهة فوات شرط أو حضور مانع .

(٢) مثال للفردين المتفاوتين في الآثار فإن النار الحاصلة في الجسم الفلزي الذائب أشد حرارة من النار الحاصلة في غيره وذلك لوجود الشرطين في محل الأولى دون محل الثانية وهما لزوجته لعدم انفصال العضو الحاصل بسرعة وغلظته المتكزمة لبطؤ الحركة العضو الحاس فيه .

(٣) فمصاحب العلة ليس بعلة ومصاحب المعلول ليس بمعلول مثلا حمرة النار المصاحبة لها ليست علة للاحراق وكذا لو كان بين الاحراق وبين شيء آخر لا يجب أن تكون النار علة لذلك المصاحب .

لا تأثير لها في الاحراق وكذا ما يصاحب المعلول ويلازمه لا يجب صدق نسبة المعلولية عليه قال الشيخ ابو علي بن سينا ان الفلك الحاوي يصاحب علة المحوي ولا يجب أن يكون متقدماً بالعلية على المحوي لأجل مصاحبته لعلة المحوي فقد جعل ما مع القبل ليس قبلا ثم قال وجود الخلاء وعدم المحوي متقارنان فلو كان الحاوي علة للمحوي لكان متقدما عليه فيكون متقدما على مـــا يصاحبه اعني عدم الخلاء فيكون عدم الخلاء متأخراً عنه من حيث انه مصاحب للمتأخر وهذا يدل على ان ما مع البعد يجب ان يكون بعداً فتوهم بعضهم ان الشيخ اوجب ان يكون ما مع البعد بعداً من حيث المعية والبعدية ولم يوجب أن يكون مامع القبل قبلا وهذا فاسد لأنه لا فرق بين ما مع القبل وما مـــع البعد من حيث البعدية والمعية والقبلية والشيخ [1] حكم في هذه الصورة الخاصة وكل ما يساويها بان ما مع البعد يجب ان يكون بعداً لتحقق الملازمة الطبيعية بين عـدم الخلاء ووجود المحوي بخلاف العقل والفلك المتبائنين بالذات والاعتبار .

المسئلة التاسعة : في ان العناصر ليست عللا ذاتية بعضها لبعض :

قال : وليس الشخص من العنصريات علة ذاتية لشخص آخر منها وإلا لم تتناه الاشخاص ولإستغنائه عنه بغيره .

أقول : الشخص من العناصر كهذه النار مثلا ليس علة ذاتية لشخص آخر منها أي لا يكون علة لوجوده والا لوجدت اشخاص لا تتناهى دفعة واحـدة لأن العلل الذاتية تصاحب المعلولات وايضا فان الشخص من العناصر يستغنى

---

(٢) يعني ان الشيخ استثنى من هذا الحكم ما إذا كان مصاحب المعلول لازماً له فالعلة حينئذ علة له ولمصاحبه الذي هو لازمه ثم إن الناس يأخذون ما مع العلة مكان العلة وكذا ما مع المعلول مكان المعلول وامثلة ذلك كثيرة متداولة بهم والخواص يطلقون العلة والمعلول عليهما تجوزاً وتسامحاً .

عن الشخص الآخر بغيره إذ ليس شخص ما من اشخاص النـــار مثلا أولى بان يكون علة لشخص آخر من بقية اشخاص النوع بل الشخص الذي هو معلول سبيله سبيل سائر الاشخاص في ان الشخص الذي هو العلة ليس هو اولى بالعلية من الشخص الذي هو معلوله وما يستغنى عنه بغيره لا يكون عـلة بالذات فهو إذن علة بالعرض بمعنى انه معد .

قال : ولعدم تقدمه .

اقول : هذا وجه ثالث على امتناع تعليـل أحد الشخصين بالآخر وتقريره ان العلة متقدمة على المعلول بالذات والشخصان إذا كانا من نوع واحد استحال تقدم احدهما على الآخر تقدماً ذاتياً لأن التقدم الذاتي ما يبقى للعـلة مع وجود المعلول لأنه مقوم لها والتقدم بالزمان يبطل مع وجود المعلول لانهما إذا اجتمعا في زمان واحد فقد عدم تقدم ما فرض علة .

قال : ولتكافؤهما .

أقول : هذا دليل رابع وتقريره أن الماء والنار مثلا متكافئان في أنه ليس النار اولى بان يكون عـــلة للماء من العكس والمتكافئان لا يصلح ان يكون احدهما علة للآخر .

قال : ولبقاء احدهما مع عدم صاحبه .

اقول : هذا دليل خامس وتقريره أن ما يفرض عـــلة من شخصيات النار فقد يعدم وما يفرض معلولا يكون باقياً بعده ويستحيل بقاء المعلول بعـد علته الذاتية وبالعكس قد يعدم ما يفرض معلولاً وما يفرض علة يكون باقيا بعده ويستحيل بقاء العلة منفكة عن المعلول .

المسئلة العاشرة : في كيفية صدور الافعال منا

قال : والفعل منا يفتقر إلى تصور جزئي ليتخصص به الفعل ثم شوق

ثم ارادة ثم حركة من العضلات ليقع منا الفعل .

أقول : القوة البشرية انما تفعل اثرها مع شعور ادراك على الوجه النافع علما أو ظناً فافتقر الفعل الصادر عنها إلى مباد اربعة تصور لذلك الفعل الجزئي فان التصور الكلي لا يكون سبباً لفعل جزئي لأن نسبة كل كلي إلى جزئياته واحدة فاما أن يقع كلها وهو محال أو لا يقع شيء منها وهو المطلوب فلا بد من تصور جزئي يتخصص به الفعل فيصير جزئيا فإذا حصل التصور بالنفع الحاصل من الأثر اشتاقت النفس إلى تحصيله فحصلت الارادة الجازمة بعد التردد فتحركت العضلات إلى الفعل فوجد .

قال : والحركة الاختيارية الى مكان تتبع ارادة بحسبها وجزئيات تلك الحركة تتبع تخيلات وارادات جزئية يكون السابق من هذه التخيلات علة للسابق[1] من تلك المعدة لحصول تخيلات وإرادات اخرى فتتصل الارادات في النفس والحركات في المسافة الى آخرها .

أقول : الفاعل منا لحركة مامن الحركات انما يفعلها بواسطة القصد والارادة المتعلقة بتلك المسافة فتلك الحركة تتبع ارادة بحسبها يعني الحركة إلى مكان مفروض تتبع ارادة متعلقة بالحركة إلى ذلك المخصوص وكل حركة فعلى مسافة منقسمة تكون الحركة في كل مسافة من تلك المسافات جزء من الحركة الأولى وكل جزء من تلك الاجزاء يتبع تخيلا خاصا وارادة جزئية متعلقة به فإذا تعلقت الارادة بايجاد الجزء الأول من الحركة ثم وجد الجزء الاول كان وصول

(١) فكل قدم من هذه الأقدام مسبوق بارادة جزئية بحيث يكون السابق من هذه التخيلات علة للسابق من تلك الاقدام المعدة لحصول تخيلات وإرادات أخرى فالارادة الجزئية لوضع القدم الأول علة لوضع هذا القدم وهذا القدم معد لحصول إرادة أخرى جزئية لوضع القدم الثاني وهذا القدم معد لحصول إرادة أخرى فتتصل الإرادات الجزئية من النفس والحركات .

الجسم إلى ذلك الجزء مع الأرادة الكلية المتعلقة بكمال الحركة علة لتجدد ارادة اخرى تتعلق بجزء آخر فاذا وجدت تلك الأرادة وتعلقت بذلك الجزء فيتحرك الجسم وعلى هذا تتصل التخيلات والارادات في النفس والحركة في الخارج فيكون كل حركة جزئية علة لارادة خاصة وكل ارادة خاصة علةلحركة جزئية من غير دور .

المسألة الحادية عشرة : في ان القوي الجسمانية انما تؤثر بمشاركة الوضع

قال : ويشرط في صدق التأثير على المقارن الوضع .

أقول : يشترط في صدق التأثير اعني صدق كون الشيء علة على المقارن اعني الصور والاعراض الوضع اعني الاشارة الحسية وهو كونه بحيث يشار اليه انه هيهنا أو هناك وذلك لأن القوى الجسمانية اعني الصور والاعراض المؤثرة انما تؤثر بواسطة الوضع على معنى انها تؤثر في محلها اولا ثم فيما يجاور محلها بواسطة تأثيرها في محلها ثم فيما يجاور ذلك المجاور بواسطة المجاور وهكذا انما ؤثر في البعيد بواسطة تأثيرها في القريب فان النار لا تسخن كل شيء بل مادتها اولاً ثم ما يجاورها وهذا الحكمبيّن لا يحتاج إلى برهان .

المسئلة الثانية عشرة : في تناهي القوى الجسمانية

قال : والتناهي بحسب المدة والعدة رالشدة التي باعتبارها يصدق التناهي وعدمه الخاص على المؤثر .

أقول : قوله والتناهي عطف على الوضع أي يشترط في صدق التأثير على المقارن اعني الصور والاعراض التناهي لأنه لا يمكن وجود قوة جسمانية تقوى على ما لا يتناهى وقبل الخوض في الدليل مهّد قاعدة في كيفية عروض التناهي وعدمه الخاص للقوى (وأعلم) أن التناهي وعدمه الخاص به اعني عدم الملكة وهو عدم التناهي عما من شأنه أن يكون متناهياً انما يعرضان بالذات للكم

اما المتصل كتناهي المقدار ولا تناهيه أو المنفصل كتناهي العدد ولا تناهيه ويعرضان لغيره بواسطته كالجسم ذي المقدار والعلل ذوات العدد فان عروض التناهي وعدمه لها ظاهر واما ما يتعلق به شيء ذو المقدار أو عدد كالقوى التي يصدر عنها عمل متصل في زمان أو أعمال متوالية فعروض النهاية واللانهاية فيه يكون بحسب مقدار ذلك العمل أو عدد تلك الأعمال والذي بحسب مقدار ذلك العمل اما مع وحدته واتصال زمانه أو مع فرض الاتصال في العمل نفسه من غير نظر إلى وحدته أو كثرته فاصناف القوي ثلاثة (الأول) قوى يفرض صدور عمل واحد منها في ازمنة مختلفة كرماة تقطع سهامهم مسافة محدودة في ازمنة مختلفة وهيهنا الشدة بحسب قلة الزمان فيكون ما لا تتناهى في الشدة واقعاً لا في زمان والا لكان الواقع [١] في نصفه أشد مما لا يتناهى في الشدة وهذه قوة بحسب الشدة (والثاني) قوى يفرض صدور عمل ما منها على الاتصال في ازمنة مختلفة كرماة تختلف ازمنة حركات سهامهم في الهواء وهيهنا تكون التي زمانها أكثر أقوى من التي زمانها أقل فيقع عمل غير المتناهية في زمان غير متناه وهذه قوة بحسب المدة (والثالث) قوى يفرض صدور اعمال متوالية عنها مختلفة بالعدد كرماة يختلف عدد رميهم ولا محالة تكون التي يصدر عنها عدد أكثر اقوى من التي يصدر عنها عدد أقل وهيهنا يقع لغير المتناهية عمل غير متناهي العدد وهذه قوة بحسب العدة فقد ظهر من هذا ان التناهي وعدمه الخاص به انما صدقا على المؤثر بأحد

---

(١) أي ولو وقع ما لا يتناهى شدة في زمان وكل زمان قابل للتنصيف لكان الواقع في نصف ذلك الزمان أشبه مما فرض انه ما لا يتناهى في الشدة فيتناهى ما فرض أنه غير المتناهى وهذا خلف .

الاعتبارات الثلاثة [١] .

قال : لان القسري يختلف باختلاف القابل ومع اتحاد المبدء يتفاوت مقابله.

اقول : لما مهد قاعدة في كيفية عروض التناهي وعدمه في القوى شرع في الدليل على مطلوبه الأول اعني وجوب تناهي تأثير القوى الجسمانية وتقريره ان القوى الجسمانية اما ان تكون قسرية او طبيعية وكلاهما يستحيل صدور ما لا يتناهى عنها اما الأول فلأن صدور ما لا يتناهى بحسب الشدة من الحركات عن القوتين محال لما مر واما بحسب المدة او العدة فلانا لو فرضنا جسما متناهياً يحرك جسماً آخر متناهياً من مبدء مفروض حركات لا تتناهي بحسب المدة او العدة ثم حرك بتلك القوة جسما اصغر من ذلك الجسم من ذلك المبدء كان تحريكه للأصغر أكثر من تحريكه للاكبر لقلة المعاوقة هنا لكن المبدأ واحد فالتفاوت في الطرف الآخر فيجب تناهي الناقص مع فرض عدم تناهيه هذا خلف وهيهنا سؤال صعب وهو ان التفاوت في التحريكين جازأن يكون بحسب الشدة، واجاب المصنف قدس سره عن هذا السؤال في شرحه للاشارات بان المراد بالقوة هيهنا هي التي لا نهاية لها بحسب المدة او العدة لا الشدة وفيه نظر لأن أخذ القوة بحسب الاعتبارين لا ينافي وقوع التفاوت بالاعتبار الثالث وأورد بعض تلامذة ابي علي عليه انه لا وجود للحركات دفعة فلا يجوز الحكم عليها بالزيادة فضلا عن كون الزيادة مقتضية لتناهيها كما قاله الشيخ اعتراضا على

(١) آثار المؤثر على ثلاثة اقسام فالوصف بالتناهي واللاتناهي يقع في ثلاثة مواضع الاول باعتبار المدة فما يكون زمانه اكثر يكون أقوى فالتناهي فيه عبارة عن محدوديته بالزمان وعدم التناهي عبارة عن عدم انتهائه مثلا لو فرض راميان يذهب سهم أحدهما ساعة ويذهب سهم الاخرنصف ساعة كان الأول أقوى وعدم التناهي في هذه الصورة عبارة عن ذهاب سهم احدهما إلى الأبد .

المتكلمين حيث حكموا بتناهي الحوادث لازديادها كل يوم واجاب الشيخ عنه بالفرق بان الحوادث ليس لها كل موجود حتى يحكم عليها بالتناهي وعـــدمه او الزيادة والنقصان بخلاف القوة هيهنا فانها موجودة يحكم عليها بكونها قوية على تحريك الكل أو البعض ولا شك في أن كون القوة قوية على تحريك الكل اعظم من كونها قوية على تحريك الجزء فامكن الحكم بالتناهي هيهنا لوجود المحكوم عليه وتحققه بخلاف الحوادث والسائل ان يعود فيقول التفاوت في القوة نما هو باعتبار التفاوت في المقوى عليه اعني الحركات فاذا لم يكن الحكم على الحركات بالزيادة والنقصان لم يكن الحكم على القوة بالتفاوت .

قال : والطبيعي يختلف باختلاف الفاعل لتساوي الصغير والكبير في القبول فاذا تحركا مع اتحاد المبدء عرض التناهي .

اقول : هذا بيان استحالة القسم الثاني وهو ان تكون القوة المؤثرة فـيما لا يتنـاهى طبيعية وتقريره انه يجب ان يكون قبول الجسم العظيم للتحريك عنها مثل قبول الصغير والا لكان التفاوت بسبب لمانــع وهو اما الجسمية أو لوازمها أو أمر طبيعي والكل محال او غريباً وقد فرضنا عدمه فلو حصل اختلاف لكان بسبب الفــاعل فان القوة في العظيم أكثر من القوة في الصغير لإنقسام القوى الطبيعية بانقسام محالهـــا فاذا حركت قوة الكل وقوة البعض جسميهما من مبدأ واحد مفروض فان حركت الصغرى حركات غير متناهية كانت حركات الكبرى اكثر لأنها أعظم فيكون أقوى والا لكان حال الشيء مع غيره كحاله لا مع غيره هذا خلف فيقع التفاوت في الجـانب الذي حكم فيه بعــدم التناهي هذا خلف وان تناهت حركات الاصغر تناهت حركات الأكبر لأن نسبة الأثر إلى الأثر كنسبة المؤثر إلى المؤثر وهـذه نسبة متناه إلى متناه فكذا الأولى .

المسئلة الثالثة عشرة : في العلة المادية

قال : والمحل المتقوم بالحال قابل له ومادة للمركب.

اقول : المحل اما ان يتقوم بالحال او يقوم الحال به وإلالزم استغناء احدهما عن الآخر فلا حلول فالمحل المتقوم بالحال هو الهيولى والمقوم للحال هوالموضوع والهيولى باعتبار الحال يسمى قابلا وباعتبار المركب تسمى مادة .

قال : وقبوله ذاتي .

اقول : كون المادة قابلة أمر ذاتي لها لا غريب يعرض بواسطة الغير لأنه لولا ذلك لكان عروض ذلك القبول في وقت حصوله يستدعي قبولاً آخر ويلزم التسلسل وهو محال فهو اذن ذاتي يعرض للمادة لذاتها .

قال : وقد يحصل القرب والبعد باستعدادات يكتسبها باعتبار الحال فيه .

اقول : لما ذكر ان قبول المادة لما يحل فيها ذاتي استشعر ان يعترض عليه بما يظن انه مناقض له وهو ان يقال ان المادة قد تقبل شيئاً ولا تقبل آخر ثم يعرض لها قبول الآخر ويزول عنها القبول الاول وهذا يعطي ان القبول من الأمور العارضة الحاصلة بسبب الغير لا من الأمور الذاتية اللازمة لها لذاتها وتحقيق الجواب ان نقول ان القبول ثابت في كلا الحالين لكن القبول منه قريب ومنه بعيد فان قبول النطفة للصورة الانسانية بعيد وقبول الجنين قريب فاذا حصل القرب بالنظر إلى عرض من الاعراض نسب القبول اليه وعدمه عن غيره وفي الحقيقة انما يحصل قرب القبول بعد بعده وسبب القرب والبعد هو الاعراض والصور الحالة في المادة فان الحرارة إذا حلت المادة واشتدت اعدتها اقرب قبول الصورة النارية وخلع غيرها .

المسئلة الرابعة عشر : في العلة الصورية

قال : وهذا الحال صورة للمركب وجزء فاعل لمحله .

أقول : هذا الحال يعنى به الحال في المادة وهو صورة للمركب لا للمادة لأنه بالنظر إلى المادة جزء فاعل لأن الفاعل في المـــادة هو المبدء الفياض بواسطة الصورة المطلقة .

قال : وهو واحد .

أقول : ذكر الأوائل ان الصورة المقومة للمادة لا يكون فوق واحدة لأن الواحدة ان استقلت بالتقويم استغنت المادة عـن الأخرى وان لم تستقل كان المجموع هو الصورة وهو واحد فالصورة واحدة .

المسألة الخامسة عشر : في العلة الغائية

قال : والغاية علة بماهيتها [١] لعلية العلة الفاعلية معلولة في وجودها للمعلول .

أقول : الغاية لها اعتباران يحصل لها باعتبارهما التقدم والتأخر بالنسبة إلى المعلول وذلك لأن الفاعل إذا تصور الغاية فعل الفعل ثم حصلت الغاية بحصول الفعل فماهية الغاية علة لعلية الفاعل اذ لولا تلك الماهية وحصولها في علم الفاعـل

---

(١) أي بصورتها الذهنية لا وجودها الخارجي إذ الفاعل انما يفعل الفعل بعد تصور الغاية فتصور الغاية بسبب فاعلية الفاعل معلولة هذه الغاية في وجودها الخارجي للمعلول إذ لا تحصل الغاية إلا إذا أثر الفاعل في ايجاد المعلول ولذا يقال أول الفكر آخر العمل .

لما أو ولا فعل الفعل فان الفاعل للبيت يتصور الاستكنان أولا فيتحرك إلى إيجاد البيت ثم يوجد الاستكنان بحصول البيت فماهية الاستكنان علة لعلية الفاعل ووجوده معلول للبيت ولا امتناع في أن يكون الشيء الواحد متقدماً ومتأخراً باعتبارين .

قال : وهي ثابتة لكل قاصد .

أقول : كل فاعل بالقصد والارادة فانه انما يفعل لغرض وغاية ما وإلا لكان عابثاً على ان العبث لا يخلو من غاية أما الحركات الاسطقسية فقد أثبت الاوائل لها غايات لأن الحبة من البراذارميت في الأرض الطيبة وصادفها الماء وحر الشمس فانها تنبت سنبلة وهذه التأدية على سبيل الدوام أو الكثرة فيكون ذلك غاية طبيعية ومنع ذلك جماعة لعدم الشعور في الطبيعة فلا يعقل لها غاية وأجابوا بأن الشعور يفيد تعيين الغاية لا تحصيلها .

قال : أما القوة الحيوانية المحركة فغايتها الوصول إلى المنتهى وقد يكون غاية للشوقية وقد لا يكون فان لم تحصل فالحركة باطلة والا فهو اما خير أو عادة أو قصد ضروري او عبث وجزاف .

أقول : القوة الحيوانية لها مباد على ما تقدم احدها القوة المحركة المنبثة في العضلات وثانيها القوة الشوقية وثالثها التخيل أو الفكر وغاية القوة المحركة انما هي الوصول إلى المنتهى وقد تكون هي بعينها غاية الشوقية كمن طلب مفارقة مكانه والحصول في آخر لإزالة ضجره وقد يكون غيرها كمن يطلب غريما في موضع معين وفي هذا القسم ان لم تحصل غاية الشوقية سميت الحركة باطلة [1] بالنسبة اليها وان حصلت الغايتان وكان المبدء التخيل لا غير فهو

(١) وذلك لعدم حصول غايتها وذلك كما لو تحرك إلى بلد كذا للقاء حبيبه فلم يجده .

الجزاف والعبث [١] وان كان مع طبيعة كالتنفس فهو القصد [٢] الضروري وان كان مع خلق وملكة نفسانية [٣] فهو العادة وان كان المبدء الفكر فهو الخير المعلوم أو المظنون .

قال : واثبتوا للطبيعيات غايات وكذا للاتفاقيات .

أقول : أما اثبات الغايات للحركات الطبيعية فقد تقدم البحث فيه وأما العلل الاتفاقية فقد نفاها قوم لأن السبب ان استجمع جهات المؤثرية لزم حصول مسببه قطعاً وإلا كان ممتنعاً فلا مدخل للاتفاق (والجواب) ان المؤثر قد يتوقف تأثيره على أمور خارجةعن ذاته غير دائمة الحصول معه فيقال لمثل ذلك السبب من دون الشرائط انه اتفاقي إذا كان انفكاكه مساوياً أو راجحاً ولو أخذناه مع تلك الشرائط كان سبباً ذاتياً .

المسألة السادسة عشرة : في أقسام العلة

قال : والعلة مطلقا قد تكون بسيطة [٤] وقد تكون مركبة .

أقول : يعنى بالاطلاق ما يشتمل العلل الأربع أعني المادية والصورية

(١) إن مكان المبدأ هو التخيل وحده من غير انضمام شيء آخر اليه كمن يخط الأرض عبثاً فإن غاية القوة الشوقية وهي الخط على الأرض تغاير الوصول إلى المنتهى الذي هو عبارة عن وصول اليد المتحركة إلى الأرض .

(٢) ان كان المبدأ هو التخيل مع طبيعة كحركة المريض فان الغاية تخفيف الألم أو الحرارة وهي مغايرة للوصول إلى المنتهى الذي هو كون جسمه في محل غير محله الأول .

(٣) ان كان المبدأ هو التخيل مع خلق وملكة نفسانية يوجبان هذه الحركة كاللعب باللحية فإن الوصول إلى المنتهى الذي هو عبارة عن وصول اليد المتحركة إلى اللحية يغاير غاية القوة الشوقية التي هي اللعب .

(٤) العلة المادية البسيطة كالهيولى الأولى والصورة البسيطة كالصورة المائية والعلة الغائية كالشبع للأكل والعلة الفاعلية البسيطة كالواجب تعالى .

والفاعلية والغائية فان كل واحد من هذه الأربع ينقسم إلى هذه الأقسام فالعلة الفاعلية عند المحققين قد تكون بسيطة كتحريك الواحد منا جسماً ما وقد تكون مركبة كتحريك جماعة جسما أكبر ومنع بعض الناس من التركيب في العلل وإلا لزم نفيها [1] لأن كل مركب فان عدم كل جزء من أجزائه علة مستقلة في عدمه فلو عدم جزء من العلة المركبة لزم عدم العلة فإذا عدم جزء ثان لم يكن له تأثير البتة لتحقق العدم بالجزء الأول ولأن الموصوف بالعلية أما كل واحد من أجزائه فيلزم تعدد العلل وانتفاء التركب وهو المطلوب أيضاً مع انتفاء الأولوية أو المجموع وهو باطل لأن كل جزء لم يكن علة فعند الاجتماع ان لم يحصل أمر لم يكن المجموع علة وان حصل عاد الكلام في علة حصوله وهذان ضعيفان لاقتضائهما انتفاء المركب سواء كانت عللاً أو لا وهو باطل بالضرورة والمادة المركبة كالزاج والعفص في الحبر والصورة المركبة كالانسانية المركبة من أشكال مختلفة والغاية المركبة كالحركة لشراء المتاع ولقاء الحبيب .

قال : وأيضا بالقوة او بالفعل .

أقول : هذه المبادىء الأربع قد تكون بالقوة فان الخمر فاعل للاسكار في الدن بالقوة وقد تكون بالفعل كالخمر مع الشرب والمادة قد تكون بالفعل كالجنين للانسانية وقد تكون بالقوة كالنطفة والصورة بالقوة كالمائية الحالة في الهواء بالقوة وقد تكون بالفعل كالمائية الحالة في مادتها والغاية بالقوة هي التي يمكن جعلها كذلك وبالفعل هي التي حصل فيها ذلك .

قال : وكلية أو جزئية [2] .

---

(١) أي لو كانت العلة مركبة لزم من التركيب نفيها .

(٢) وبيان ذلك أن العلية الفاعلية العامة كالبناء للبيت والجزئية كهذا البناء الخاص والغاية كلقاء مطلق الحبيب والجزئية كلقاء هذا الحبيب الخاص والمادية كالنطفة مطلقاً والجزئية كهذه النطفة المعينة والصورة كصورة الماء مطلقاً والجزئية كصورة هذا الماء .

أقول : هذه العلل قد تكون كلية كالبناء مطلقاً وقد تكون جزئية كهذا البناء وكذلك البواقي .

قال : وذاتية او عرضية .

أقول : العلة قد تكون ذاتية وهي التي يستند المعلول اليها بالحقيقة كالنارية في الاحراق وقد تكون عرضية وهي أن تقتضي العلة شيئاً ويتبع ذلك الشيء شيء آخر كقولنا السقمونيا مبرد فانه بالعرض كذلك لأنه يقتضي بالذات ازالة السخونة ويتبعها حصول البرودة وكذلك البواقي فان المادة الذاتية هي محل الصورة بالذات والعرضية هي تلك مأخوذة مع عوارض خارجية والصورة الذاتية هي المقومة كالانسانية والعرضية هي ما يلحقها من الاعراض اللازمة أو المفارقة والغاية الذاتية هي المطلوبة لذاتها والعرضية هي ما يتبع المطلوب وقد تطلق العلة العرضية على ما مع العلة .

قال : وعامة او خاصة [1] .

اقول : العلة العامة هي التي تكون جنساً للعلة الحقيقية كالصانع في البناء والخاصة كالباني فيه ولا يتحقق العموم والخصوص في الصور .

قال : وقريبة او بعيدة [2] .

---

(١) الفرق بين العموم والخصوص والكلية والجزئية واضح إذ المراد بالعامة جنس العلة وبالخاصة نوعها والمراد بالكلية نوع العلة وبالجزئية شخصها فنتيجة هذين التقسيمين أن العامة اما جنس أو نوع أو شخص فالفاعلية العامة كالصانع للبيت والخاصة كالبناء له والغاية العامة كحصول الفائدة للذهاب والخاصة كشراء المتاع والمادية كالحيوانية لزيد والخاصة كالانسانية له والصورة العامة كصورة المائع مطلقاً والخاصة كصورة هذا الماء .

(٢) بيان ذلك ان العلة القريبة هي ما لا واسطة بينها وبين المعلول والبعيدة ما لها واسطة =

اقول : العلة القريبة هي التي لا واسطة بينها وبين المعلول كالميل في الحركة والبعيدة هي علة العلة كالقوة الشوقية و كذا البواقي .

قال : ومشتركة أو خاصة .

اقول : المشتركة كالنجار للأبواب المتعددة والخاصة كالنجار لهذا الباب .

قال : والعدم للحادث من المبادىء العرضية [١] .

اقول : الحادث هو الموجود بعد ان لم يكن وهو إنما يتحقق بعد سبق عدم عليه فلما توقف تحققه على العدم السابق أطلقوا على العدم اسم المبدأ بالعرض ومبدئه بالذات الفاعل لا غير .

قال : والفاعل في الطرفين واحد .

اقول : الفاعل في الوجود هو بعينه الفاعل في العدم على ما بينا أولاً من ان علة العدم هي عدم العلة لا غير والمؤثر في طرفي المعلول هو العلة لا غير لكن مع حضورها يقتضي الوجود ومع عدمها يقتضي العدم .

قال : والموضوع كالمادة .

اقول : الموضوع أيضاً من العلل التي يتوقف وجود الحال عليها ونسبته إلى الحال نسبة المادة إلى الصورة فهو من جملة العلل .

=فالفاعلية القريبة كالحركة بالنسبة إلى الضرب والبعيدة كالشوق اليه والغائية القريبة كلقاء الحبيب والبعيدة كالتكلم معه والمادية القريبة كالأعواد المنحوتة المركبة للسرير والبعيدة كالأعواد قبل النحت والصورة القريبة كصورة السرير والبعيدة كصورة الأعواد قبل التركيب .

(١) إذا قيل مبدأ زيد مثلا عدمه كان هذا القول بالعرض إذ العدم ليس مبدأ بل العدم مقارن لما هو المبدأ أعني العلة فحيث كان عدم زيد مقارناً لمبدئه أي علته أطلق عليه المبدأ .

المسئلة السابعة عشرة

في ان افتقار المعلول انما هو في الوجود او العدم

قال : وافتقار الأثر إنما هو في احد طرفيه .

اقول : الأثر له ماهية وله وجود وعدم فافتقاره إلى المؤثر إنما هو في أن يجعله موجوداً أو معدوماً إذ التأثير إنما يعقل في أحد الطرفين أما الماهية فلا يعقل التأثير فيها فليس السواد سواداً بالفاعل بل وجوده وعدمه بالفاعل .

قال : وأسباب الماهية غير أسباب الوجود .

أقول : أسباب الماهية باعتبار الوجود الذهني هي الجنس والفصل وباعتبار الخارج هي المادة والصورة وأسباب الوجود هي الفاعل والغاية .

قال : ولا بد للعدم من سبب وكذا في الحركة .

أقول : قد بينا ان نسبة طرفي الوجود والعدم إلى الممكن واحدة فلا يعقل اتصافه بأحدهما إلا بسبب فكما افتقر الممكن في وجوده إلى السبب افتقر في عدمه اليه وإلا لكان ممتنع الوجود في ذاته (لا يقال) الوجود منه ما هو قار ومنه ما هو غير قار كالحركات والأصوات والأول يفتقر عدمه إلى السبب أما النوع الثاني فانه يعدم لذاته (لأنا نقول) يستحيل أن يكون العدم ذاتياً لشيء وإلا لم يوجد والحركة لها علة في الوجود فإذا عدمت أو عدم أحد شروطها عدمت وكذا الأصوات فلا فرق بين الحركات وغيرها .

قال : ومن العلل المعدة ما يؤدي إلى مثل أو خلاف أو ضد .

أقول : العلل تنقسم إلى المعد وإلى المؤثر والمعد نعني به ما يقرب العلة إلى معلولها بعد بعدها عنه وهو قريب من الشرط والعلة المعدة اما

أن تؤدي إلى ما يماثلها كالحركة إلى المنتصف فإنها معدة للحركة إلى المنتهى وليست فاعلة لها بل الفاعل للحركة اما الطبيعة أو النفس لكن فعل كل واحد منهما في الحركة إلى المنتهى بعيد وعند حصول الحركة إلى المنتصف يقرب تأثير احدهما في المعلول الذي هو الحركة إلى المنتهى واما أن تؤدي إلى خلافها كالحركة المعدة للسخونة واما أن تؤدي إلى ضدها كالحركة المعدة للسكون عند الوصول إلى المنتهى .

قال : والاعداد قريب وبعيد .

أقول : الاعداد منه ما هو قريب وذلك كالجنين المستعد لقبول الصورة الإنسانية ومنه ما هو بعيد كالنطفة لقبولها وكذلك العلة المعدة قد تكون قريبة وهي التي يحصل المعلول عقيبها وقد تكون بعيدة وهي التي لا تكون كذلك وتتفاوت العلل في القرب والبعد على حسب تفاوت الاعداد وهو قابل للشدة والضعف .

قال : ومن العلة العرضية ما هو معد .

أقول : قد بينا ان العلة العرضية تقال باعتبارين : احدهما أن تؤثر العلة شيئاً ويتبع ذلك الشيء شيء آخر كقولنا الحرارة تقتضي الجمع بين المتماثلات فإنها لذاتها تقتضي الخفة فما هو أخف في المركب يقبل السخونة أشد فينفصل عن صاحبه ويطلب الصعود فيعرض له أن يجتمع مع مماثله والثاني ان يكون العلة وصف ملازم فيقال له علة عرضية [1] والأول علة معدة .

قال : المقصد الثاني في الجواهر والاعراض وفيه فصول « الأول » في

---

(١) قال صاحب الشوارق يعني أن بعض العلل الفاعلية العرضية يكون علة معدة ذاتية بالنسبة إلى ما هي علة فاعلية عرضية فإن شرب السقمونيا علة فاعلية عرضية لحصول البرودة وعلة معدة ذاتية له .

الجواهر الممكن اما أن يكـــون موجودا في الموضوع وهو العرض أولا وهو الجوهر .

أقول : لما فرغ من البحث عن الأمور الكليــة المعقولة شرع في البحث عن الموجودات الممكنة وهي الجواهر والاعراض وفي هذا الفصل مسائل .

المسئلة الأولى : في قسمة الممكنات بقول كلي

ان كل ممكــن موجود اما أن يكون موجوداً لا في موضوع وهو الجوهر واما أن يكون موجوداً في موضوع وهو العرض ونعني بالموضوع المحــل المتقوم بذاته المقوم لما يحل فيه فإن المحل اما أن يتقوم بالحال أو يقوم الحال إذ لا بـد من حاجة احدهما إلى الآخر فالأول يسمى المادة والثاني يسمى الموضوع والحال في الأول يسمى صورة وفي الثاني يسمى عرضاً فالموضوع والمادة يشتركان اشتراك اخصين تحت أعم واحد هو المحل والصورة والعرض يشتركان اشتراك أخصين تحت أعم واحد وهو الحـــال والموضوع أخص من المحل وعــدم الخاص أعم من عـــدم العـــام فكل ما ليس في محـل فهو ليس في موضوع ولا ينعكس ولهذا جاز أن يكون بعض الجواهر حالا في غيره ولما كان تعريف العرض يشتمل على القيد الثبوتي قدمه في القسمة على الجوهر .

قال : وهو اما مفارق في ذاته وفعله وهو العقل أو في ذاته وهو النفس او مقارن فاما أن يكون محلا وهو المادة أو حالا وهو الصورة أو ما يتركب منهما وهو الجسم .

أقول : هذه قسمة الجوهر إلى أنواعه فإن الجوهر اما أن يكون مفــارقاً في ذاته وفعله للمادة وهو المسمى بالعقل أو مفارقاً في ذاته لا في فعله وهو النفس الناطقة فإنها مفارقة للمادة في ذاتها وجوهرها دون فعلها لإحتياجهـا إلى الآلة في التأثير ولا يمكن أن يكون مفارقاً في فعله دون ذاته لأن الاستغنـــاء في

التأثير يستدعي الاستغناء في الذات واما أن يكون مقارناً للمادة فاما يكون محلاً وهو الهيولى أو حالا وهو الصورة أو ما يتركب منهما وهو الجسم فهذه أقسام الجواهر .

قال : والمحل والموضوع[١] يتعاكسان وجوداً وعدماً في العموم والخصوص وكذا الحال والعرض .

اقول : قد تبين ان الموضوع أخص من المحل فعدمه يكون أعم من عدم المحل فتعاكس الموضوع والمحل في العموم والخصوص باعتبار الوجود والعدم وكذا الحال والعرض فان العرض أخص من الحال فعدمه أعم .

قال : وبين الموضوع والعرض مباينة .

اقول : الموضوع هو المحل المتقوم بذاته المقوم لما يحل فيه والعرض لا يتقوم بذاته فبينهما مباينة .

قال : ويصدق العرض على المحل والحال جزئياً .

اقول : المحل قد يكون جوهراً وهو ظاهر وقد يكون عرضاً على خلاف بين الناس فيه فيصدق بعض المحل عرض والحال أيضاًقديكونجوهراً كالصورة الحالة في المادة وقد يكون عرضاً وهو ظاهر فيصدق بعض الحال عرض فقد ظهر صدق العرض على المحل والحال جزئياً .

المسئلة الثانية في ان الجوهر والعرض ليسا جنسين لما تحتهما

قال : والجوهرية والعرضية من ثواني المعقولات لتوقف نسبة احداهما على وسط .

---

(١) فالموضوع أخص مطلقاً من المحل إذ كل موضوع محل ولا عكس واللا موضوع أعم مطلقاً من اللامحل إذ بانتفاع الموضوع يمكن انتفاع المحل وعدم انتفائه كما هو شأن كل عام وخاص فان عدم الخاص أعم من عدم العام .

اقول : اتفق العقلاء على ان العرض من حيث هذا المفهوم ليس جنسا لما تحته بل هو عارض واختلفوا في الجوهر هل هو جنس لما تحته او عارض فالذي اختاره المصنف انه عارض وجعل الجوهرية والعرضية من المعقولات الثانية فان كون الذات مستغنية عن المحل او محتاجة اليه أمر زائد على نفس الذات من الأمور الاعتبارية وحكم من احكامها الذهنية واستدل عليه بان الذهن يتوقف في نسبة احداهما إلى الذات على وسط ولهذا احتجنا إلى الاستدلال على عرضية الكميات والكيفيات وجوهرية النفوس واشباه ذلك وجنس الشيء لا يجوز ان يتوقف ثبوته له على البرهان وهذا الذي ذكره المصنف (ره) يدل على الزيادة لا على كونه من المعقولات الثانية .

قال : واختلاف الانواع بالاولوية .

اقول : هذا دليل ثان على كون الجوهر عرضا عاما لجزئياته لا جنسا لها وذلك لأن بعض الجزئيات اولى بالجوهرية من بعض فان الشخصيات اولى بالجوهرية من الكليات ولا تفاوت في الأجناس وهو ايضاً يدل على كون العرض عرضياً لوقوع التفاوت فيه بين جزئياته فان الاعراض القارة اولى بالعرضية من غيرها .

قال : والمعقول اشتراكه عرضي .

اقول : انا نعقل من الجسم والعقل والنفس والمادة والصورة أمراً مشتركا هو الاستغناء عن المحل ولا نعقل بينها إشتراكا في غيره وهذا القدر أمر عرضي فالجوهرية ان جعلت عبارة عن هذا الاعتبار كانت عرضا عاما وان جعلت عبارة عن الماهية المقتضية لهذا الاعتبار فليس هيهنا ماهية للجسم وراء كونه جسما وكذلك البواقي وهذه الماهيات تقتضي هذا الاعتبار وان اختلفت مع اشتراكه وكذا البحث في العرض فانا نعقل الاشتراك بين الكم والكيف وباقي

الأعراض في الحاجة إلى المحل والعرضية في الوجود وهذا المعنى أمر اعتباري فليست العرضية جنسا .

المسئلة الثالثة : في نفي التضاد عن الجواهر

قال : ولا تضاد بين الجواهر ولا بينها وبين غيرها

اقول : لما فرغ من تعريف الجوهر والعرض وبيان انهما ليسا بجنسين شرع في باقي احكامها فبين انتفاء الضدية عن الجواهر على معنى انه لا ضد لجوهر من الجواهر ولا من غيرها وبيانه ان الضد هو الذات الوجودية المعاقبة لذات خرى وجودية في الموضوع مع كونها في غاية البعد عنها وقد بينا أن الجوهر لا موضوع له فلا يعقل فيه هذا المعنى لا بالنظر إلى جوهر آخر ولا بالنظر إلى غيره من الأعراض .

قال : والمعقول من الفناء العدم .

اقول : لما بين انتفاء الضد عن الجواهر أخـذ يردّ على ابي هاشم واتباعه حيث جعلوا للجواهر اضداداً هي الفنآء فقال ان المعقول من الفنآء العدم وليس الفنآء أمراً وجوديا يضاد الجواهر لأنه اما عرض أو جوهر[1] والقسمان باطلان فلا تحقق له .

قال : وقد يطلق التضاد على بعض باعتبار آخر .

اقول : ان بعض الجواهر قد يطلق عليه أنه ضد للبعض الآخر لكن يؤخذ

---

(١) أي الأمر الوجودي أما عرض او جوهر والفناء ليس بعرض ولا جوهر اما أنه ليس بجوهر فظاهر وأما أنه ليس بعرض فلأن العرض لا ينافي وجود موضوعه والفناء ينافيه فهو ليس بأمر وجودي والضد لا بد أن يكون امراً وجودياً فهو ليس بضد لشيء بل تقابله مع غير تقابل السلب والايجاب .

التضاد باعتبار آخر وهو التنافي في المحل [١] مطلقا وحينئذ يكون بعض الصور الجوهرية يضاد لبعض الاخر .

المسئلة الرابعة في ان وحدة المحل لا تستلزم وحدة الحال

قال : ووحدة المحل لا تستلزم وحدة الحال الا مع التماثل بخلاف العكس.

أقول : المحل الواحد قد يحل فيه أكثر من حال واحد مع الاختلاف كالجسم الذي يحله السواد والحركة والحرارة وكالمادة التي يحل فيها الصورة الجسمية والنوعية هذا مع الاختلاف اما مع التماثل فانه لا يجوز ان يحل المثلان محلا واحداً لإستلزامه رفع الاثنينية لإنتفاء الامتياز بالذاتيات واللوازم لإتفاقهما فيهما وبالعوارض لتساوي نسبتهما اليها فقد ظهر ان وحدة المحل لا تستلزم وحدة الحال الا مع التماثل واما العكس فانه يستلزم فان وحدة الحال تستلزم وحدة المحل لإستحالة حلول عرض واحد او صورة واحدة في محلين وهو ضروري وكلام ابي هاشم في التأليف وبعض الاوائل في الاضافات خطأ [٢]

قال : وما الانقسام فغير مستلزم في الطرفين

أقول : انقسام المحل لا يستلزم انقسام الحال فان الوحدة والنقطة والاضافات كالابوة والبنوة اعراض قائمة بمحال منقسمة وهي غير منقسمة أما الوحدة والنقطة فظاهر وكذا الاضافة فانه لا يعقل حلول نصف الابوة

---

(١) كما لو أخذ على المحل سواء كان موضوعاً او مادة فتكون الصورة الهوائية الواردة على المادي عقيب الصورة المائية مثلا مضادة .

(٢) قال ابو هاشم إن التأليف عرض واحد قائم به محال متعددة لأن التأليف لا يعقل من شيء واحد وجوابه ان التأليف أمر انتزاعي ينتزعه العقل من عدة امور مجسمة في الخارج وهي بهذا الاعتبار شيء واحد . قال بعض الفلاسفة الاقدمين أن الجوار قائم بالمتجاورين والاخوة قائم بالاخوين والجواب أن كلا من الطرفين معروض لشخص من الاضافة كالاخوة مثلا .

أو البنوة في نصف ذات الأب والأبن وذهب قوم إلى ان انقسام المحل يقتضي انقسام الحال لإستحالة قيامه مع وحدته بكل واحد من الاجزاء أو توزيعه عليها أو انتفاء حلوله فيها واما الحال فانه لا يقتضي انقسامه انقسام المحل فان الحرارة والحركة إذا حلا محلا واحداً لم يقتض ذلك ان يكون بعض المحل حاراً غير متحرك وبعضه متحركاً غير حار (وأعلم) ان الأعراض السارية إذا حلت محلا منقسما انقسمت بانقسامه والاعراض المنقسمة بالمقدار لا بالحقائق إذا حلت محلا انقسم بانقسامه .

المسئلة الخامسة : في استحالة انتقال الاعراض

قال: والموضوع من جملة المشخصات .

أقول : الحكم بامتناع انتقال الاعراض قريب من البين والدليل عليه ان العرض ان لم يتشخص لم يوجد فتشخصه ليس معلول ماهيته ولا لوازمها والا لكان نوعه منحصراً في شخصه ولا ما يحل فيه والا لاكتفى بوجده ومشخصه عن موضوعه فيقوم بنفسه وهو محال فيبقى ان يكون معلول محله فيستحيل انتقاله عنه والا لم يكن ذلك الشخص ذلك الشخص .

قال : وقد يفتقر الحال الى محل متوسط .

أقول : الحال قد يحل الموضوع من غير واسطة كالحركة القائمة بالجسم وقد يفتقر إلى محل متوسط فيحل فيه ثم يحل ذلك المحل في الموضوع كالسرعة القائمة بالجسم فانها تفتقر إلى حلولها في الحركة ثم تحل الحركة في الجسم .

المسئلة السادسة : في نفي الجزء الذي لا يتجزى

قال : ولا وجود لوضعي لا يتجزى بالاستقلال .

أقول : هذه مسئلة اختلف الناس فيها فذهب جماعة من المتكلمين والحكماء إلى ان الجسم مركب من اجزاء لا تتجزى فذهب بعضهم إلى تناهيها وبعضهم

إلى عدمه وذهب الباقون إلى ان الجسم بسيط في نفسه متصل كاتصاله عندالحس لكنه يقبل الانقسام اما إلى ما يتناهى كما ذهب اليه من لا تحقيق له او إلى ما لا يتناهى كما ذهب اليه الحكماء ونفى المصنف الجزء الذي لا يتجزى بقوله لا وجود لوضعي لا يتجزى بالاستقلال وذلك لأن ما لا يتجزى من ذوات الاوضاع اعني الاشياء المشار اليها بالحس قد يوجد لا بالاستقلال كوجود النقطة في طرف الخط ومركز الدائرة ولا يمكن وجوده بالاستقلال وقد استدل عليه بوجوه :

قال لحجب المتوسط .

اقول : هذا أحد الأدلة على نفي الجزء وتقريره انا إذا فرضنا جوهراً متوسطاً بين جوهرين فأما أن يحجبها عن التماس أولا والثاني باطل والا لزم التداخل والأول يوجب الانقسام لأن الطرف الملاقي لأحدهما مغاير للطرف الملاقي للاخر .

قال : ولحركة الموضوعين على طرفي المركب من ثلاثة .

اقول : هذا وجه ثان وتقريره انا إذا فرضنا خطاً مركباً من ثلاثة جواهر وعلى طرفيه جزئين ثم تحركا [١] على السواء في السرعة والبطؤ والابتداء فلا بد وان يتلاقيا وانما يمكن بأن يكون نصف كل واحد منهما على النصف الطرف والنصف الآخر على النصف المتوسط فتنقسم الخمسة .

قال : او من أربعة على التبادل [٢] .

---

(١) أي متوجهين من طرفي الخط المركب من ثلاثة أجزاء إلى وسطه كلاهما من فوق أو من تحته لا أحدهما من فوقه والآخر من تحته ويكونان متساويين بحسب السرعة والبطؤ وابتداء زمان الحركة .

(٢) أي متوجهاً كل منهما إلى الطرف المقابل للطرف الذي هو عليه حتى يكون ما كان فوق أحد الطرفين فوق الطرف وما كان تحت أحد الطرفين تحت الطرف الآخر .

أقول : هذا وجه ثالث وتقريره انا إذا فرضنا خطاً مركباً من أربعة جواهر وفوق أحد طرفيه [١] جزء وتحت طرفه الآخر جزء وتحركا على التبادل كل منهما من أول الخط إلى آخره حركة على السواء في الابتداء والسرعة فانهما لا يقطعان الخط إلا بعد المحاذاة فموضع المحاذاة ان كان هو الثاني أو الثالث كان أحدهما قد قطع أكثر فلا بد وان يكون بينهما وذلك يقتضي انقسام الجميع [٢] .

قال : ويلزمهم ما يشهد الحس بكذبه من التفكك وسكون المتحرك وانتفاء الدائرة .

أقول : هذه وجوه أخرى تدل على نفي الجزء (احدها) ان الحس يشهد بأن المتحرك على الاستدارة باق على وضعه وشكله ونسبة أجزائه ومع القول بالجزء يلزم التفكك لأن الجزء القريب من المنطقة إذا تحرك جزءاً فان تحرك القريب من القطب جزءاً تساوى المداران وهو باطل بالضرورة وان تحرك أقل من جزء لزم الانقسام وهو المطلوب وان لم يتحرك أصلا لزم التفكك [٣](الثاني)

---

(١) وفوق احد طرفيه جزء بأن يكون خط مركب من أربعة أجزاء ويكون فوق الأول من طرف جزء وتحت الأول من طرف آخر جزء .

(٢) لان كلا من المتحركين في أوائل الحركة يقع على ملتقى الأول والثاني فيقع نصفه على نصف الأول ونصفه الآخر على نصف الثاني في كل من الطرفين بهذا الشكل (= =) فينقسم كل من الستة بنصفين ثم إذا وصلا بموضع المحاذاة ينقسم كل من الأربعة المتحركين والوسطين بنصفين .

(٣) بيانه إنا لو فرضنا خطاً خارجاً من مركز الرحى إلى الطرف العظيم منها فذلك الخط يكون مركباً لا تتجزىء فاذا تحرك الجزء الابعد من هذا الخط وهو الذي على الطرف بمقدار جزء لا يتجزء فالجزء المتصل بالمركز من ذلك الخط لا يخلو أمره من ثلاثة إما ان لا يتحرك وهو باطل حساً لأنه يلزم التفكيك في الحركة واما أن يتحرك بمقدار الجزء الفرقاني وهو باطل أيضاً.

ان السرعة والبطؤ كيفيتان قائمتان بالحركة لا باعتبار تخلل السكنات وعدمه لأنه لو كان بسبب تخلل السكنات لزم أن يكون فضل سكنات الفرس الساير من أول النهار إلى آخره خمسين فرسخا على حركاته بازاء فضل حركات الشمس من أول النهار إلى آخره على حركات الفرس لكن فضل حركات الشمس اضعاف أضعاف حركات الفرس فتكون سكنات الفرس اضعاف أضعاف حركاته لكن الحس يكذب ذلك إذا ثبت هذا فاذا تحرك السريع جزءاً فان تحرك البطيء جزءاً تساويا هذا خلف وان تحرك أقل لزم الانقسام وان لم يتحرك اصلا لزم المحال [1] هـــذا ما خطر لنا الآن من تفسير قوله وسكون المتحرك (الثالث) ان الدائرة [2] موجود بالحس فان كانت حقيقية لزم إبطال الجزء لأن الدائرة القطبية إذا تلاقت اجزاؤها بظواهرها وبواطنها ساوت الدائرة المنطقية هذا خلف وان تلاقت ببواطنها خاصة لزم الانقسام وان لم تكن حقيقية كان ذلك لارتفاع بعض اجزائها وانخفاض البعض الاخر لكن المنخفض إذا ملىء بالجزء ولم يفضل كانت الدائرة حقيقية ولزم ما ذكرنا والا لزم الانقسام [3] .

قال : والنقطة عرض قائم فالمنقسم باعتبار التناهي .

أقول : هذا جواب عن حجة من اثبت الجزء وتقريرها ان النقطة موجودة لأنها نهاية الخط فان كانت جوهرا فهو المطلوب وان كانت عرضا فمحلها إن انقسم انقسمت لأن الحال في أحد الجزئين مغاير للحال في الاخر وان لم ينقسم فهو المطلوب والجواب انها عرض قائم بالمنقسم ولا يلزم انقسامها لانقسام المحل

---

(١) أي سيكون المحرك .

(٢) يعني أن الدائرة الصغيرة المحيطة بالمركز المركبة من اجزاء إذا تلاقت المركز بظواهر اجزائها أي بجوانبها التي الى المنطقة وبواطنها أي جوانبها التي الى المركز .

(٣) أي لكون كل جزء واقع في الدائرة ذا طرفين .

لأن الحال في المنقسم باعتبار لحوق طبيعة اخرى به لا يلزم انقسامه بانقسام محله وهيهنا النقطة حلت في الخط المنقسم باعتبار عروض التناهي له .

قال : والحركة لا وجود لها في الحال ولا يلزم نفيها مطلقا.

أقول : هذا جواب عن حجة أخرى لهم وهي ان الحركة موجودة بالضرورة وهي من الموجودات الغير القارة فاما ان يكون لها في الحال وجود أو لا والثاني باطل لأن الماضي والمستقبل معدومان فلو لم تكن في الحال موجودة لزم نفيها مطلقاً وإذا كانت موجودة في الحال فان كانت منقسمة كان أحد طرفيها سابقا على الآخر فلا يكون الحاضر كله حاضراً هذا خلف وان لم تكن منقسمة كانت المسافة غير منقسمة لأنها لو انقسمت لانقسمت الحركة لأن الحركة في أحد الجزئين مغايرة للحركة في الجزء الآخر فتكون الحركة منقسمة مع انا فرضناها غير منقسمة **والجواب** ان الحركة لا وجود لها في الحال ولا يلزم من نفيها في الحال نفيها [١] مطلقا لأن الماضي والمستقبل وان كانا معدومين في الحال لكن كل منهما له وجود في حد نفسه .

قال : والان لا تحقق له خارجا [٢] .

أقول : هذا جواب عن حجة أخرى لهم وهي ان الآن موجود لانتفاء الماضي والمستقبل فان كان الآن منفيا كان الزمان منفيا مطلقا ويستحيل انقسامه والا لزم ان يكون الحاضر بعضه فلايكون الآن كله آناً هذا خلف وان كان موجوداً فالحركة الواقعة فيه غير منقسمة والا لكان أحد طرفيها واقعا في زمان والآخر في زمان آخر فينقسم ما فرضناه غير منقسم هذا خلف ويلزم

---

(١) نقول الحركة الماضية والمستقبلة موجودتان في موطنهما .

(٢) لأن الإن هو الحد المفروض بين القطعتين من الزمان وهو ليس من الزمان في شيء فعدمه في الخارج لا يستلزم عدم الزمان .

من عدم انقسام الحركة عدم انقسام المسافة على ما مر تقريره والجواب ان الماضي والمستقبل موجودان في حد انفسهما معدومان في الآن لا مطلقا والآن لا تحقق له في الخارج .

قال : ولو تركبت الحركة مما لا يتجزى لم تكن موجودة .

أقول : لما فرغ من النقض شرع في المعارضة فاستدل على ان الحركة لا تتركب مما لا يتجزى لأنها لو تركبت مما لا يتجزى لم تكن موجودة والتالي باطل اتفاقا فكذا المقدم بيان الشرطية ان الجزء المتحرك [١] إذا تحرك من جزء إلى جزء فاما ان يوصف بالحركة حال كونه في الجزء الأول وهو باطل لأنه حينئذ لم يتحرك بعد أو حال كونه في الجزء الثاني وهو باطل أيضاً لأن الحركة حينئذ قد انتهت وانقطعت ولا واسطة بين الأول والثاني وهذا المحال نشأ من اثبات الجوهر الفرد لأنه على تقدير عدمه [٢] تثبت الواسطة ويمكن ان يقرر بيان الشرطية من وجه آخر وهو ان الحركة اما ان تكون عبارة عن المماسة الأولى او الثانية وهما محالان لما مر او بمجموعهما وهو باطل لإنتفائه.

قال : والقائل بعدم تناهي الاجزاء يلزمه مع ما تقدم النقض بوجود المؤلف مما يتناهى ويفتقر في التعميم الى التناسب .

أقول : لما فرغ من ابطال مذهب القائلين بالجوهر الفرد شرع في ابطال مذهب القائلين بعدم تناهي الأجزاء فعلا وقد استدل عليه بما تقدم فان الادلة التي ذكرناها تبطل الجوهر الفرد مطلقا سواء قيل بتركب الجسم من افراد متناهية منه أو غير متناهية واستدل عليه أيضاً بوجوه ثلاثة الاول انا نفرض

---

(١) أي الجزء المتحرك المفروض عدم انقسامه إذا تحرك من جزء من المسافة إلى جزء آخر منها .

(٢) وهي الحدود المتوسطة بين ابتداء محل الحركة وانتهائه .

أعداداً متناهية (١) من الجواهر الافراد ونؤلفها في جميع الابعاد فاما ان يزيد مقدارها على مقدار الواحد اولا والثاني باطل و الا لم يكن تأليفها مفيداً للمقدار ولا العدد وهو باطل قطعا وان زاد مقدارها على مقدار الواحد حتى حصلت ابعاد ثلاثة حصل جسم من اجزاء متناهية وهو يبطل قولهم ان كل جسم يتألف من اجزاء غير متناهية فهذا معنى لزوم النقض بوجود المؤلف مما يتناهى واما قوله ويفتقر في التعميم إلى التناسب فمعناه انا إذا أردنا تعميم القضية بان نحكم بانه لا شيء من الاجسام بمؤلف من أجزاء غير متناهية فطريقه ان ننسب (٢) هذا المؤلف الذي الفناه من الاجزاء المتناهية إلى الجسم المتناهي المؤلف من أجزاء غير متناهية فنقول كل جسم فإنه متناه في المقدار فله إلى هذا المؤلف نسبة وهي نسبة متناهي المقدار إلى متناهي المقدار لكنا نعلم ان المقدار يزيد بزيادة الأجزاء وينقص بنقصانها فنسبة المقدار إلى المقدار كنسبة الاجزاء إلى الاجزاء لكن نسبة المقدار إلى المقدار نسبة متناه إلى متناه فكذا نسبة الاجزاء إلى الأجزاء .

قال : ويلزم عدم لحوق السريع البطيء .

أقول : هذا هو الوجه الثاني الدال على ابطال القول بعدم تناهي الاجزاء

---

(١) بيانه إنا لو فرضنا جسماً مركباً من ثمانية جواهر فرده طوله جوهران وعرضه جوهران وعمقه جوهران فإنه جسم وقد تركب مما يتناهي وهذا نقض لقول النظام إذ هو يدعي أن كل جسم غير متناه نقيض الموجبة الكلية سالبة الجزئية .

(٢) إذا اردنا تعميم الدليل إلى جميع الأجسام قلنا أن كل جسم كبير أو صغيرفلا بد وأن يكون له نسبة مع هذا الجسم المركب من ثمانية ومن المعلوم أن نسبة الاجزاء إلى الاجزاء كنسبة الحجم إلى الحجم لكن نسبة الحجم إلى الحجم متناهية فنسبةالاجزاء إلى الاجزاءمتناهية وهو يقتضى تناهي الأجزاء .

وتقريره ان الجسم لو تركب من اجزاء غير متناهية لم يلحق السريع البطيء والثاني باطل بالضرورة فكذا المقدم بيان الشرطية ان البطيء إذا قطع مسافة ثم ابتدء السريع وتحرك فانه إذا قطع تلك المسافة يكون البطيء قد قطع شيئاً آخر وإذا قطعه السريع يقطع البطيء شيئاً آخر وهكذا إلى ما لا يتناهى فلا يلحق السريع البطيء .

قال : وان لا يقطع المسافة المتناهية في زمان متناه .

اقول : هذا وجه ثالث قريب من الوجه الثاني وتقريره انا لو فرضنا الجسم يشتمل على ما لا يتناهى من الأجزاء لزم ان لا يقطع المتحرك المسافة المتناهية في زمان متناه لأنه لا يمكن قطعها [١] إلا بعد قطع نصفها ولا يمكن قطع نصفها إلا بعد قطع ربعها وهكذا إلى ما لا يتناهى فيكون هناك ازمنة غير متناهية وقد تكلمنا على هذه الوجوه في كتاب الاسرار بما لم يسبقنا اليه أحد .

قال : والضرورة قضت ببطلان الطفرة والتداخل .

اقول : إعلم ان القائلين بعدم تناهي الاجزاء اعتذروا عن الوجه الاول بالتداخل فقالوا لا يلزم من عدم تناهي الاجزاء عدم تناهي المقدار لأن الاجزاء تتداخل فيصير جزءان وأزيد في حيز جزء واحد وفي قدره فلا يلزم بقاء النسبة واعتذروا عن الوجهين الاخيرين بالطفرة فان المتحرك إذا قطع مسافة غير متناهية الاجزاء في زمان متناه فانه يطفر بعض الاجزاء ويتحرك على البعض الآخر وكذلك السريع يطفر بعض الاجزاء ليلحق البطيء وهذان العذران باطلان بالضرورة .

---

(١) بيان ذلك على نحو احسن أن التحرك على مسافة انما يقطعها جزء بعد جزء لامتناع الطفرة في المكان فلو كانت مركبة من اجزاء غير متناهية فالى متى سار عليها لم يصل إلى منتهاها لعدم تناهيها فلا يمكنه أن يقطع مسافة من المسافات في زمان متناه .

قال : والقسمة بانواعها [١] تحدث اثنينية تساوي طباع كل واحد منها طباع المجموع .

اقول : يريد ان يبطل مذهب ذيمقراطيس في هذا الموضوع وهو ان الجسم ينتهي في القسمة الانفكاكية إلى اجزاء قابلة للقسمة الوهمية لا الانفكاكية وبيانه ان القسمة بانواعها الثلاث اعني الانفكاكية والوهمية والتي باختلاف العوارض الاضافية أو الحقيقية تحدث في المقسوم اثنينية تكون طبيعة كل واحد من القسمين مساويا لطبيعة المجموع ولطبيعة الخارج عنه وكل واحد من القسمين كما صح عليه الانفكاك عن صاحبه فكذا كل واحد من قسمي القسمين إلى ما لا يتناهى .

قال : وامتناع الانفكاك لعارض لا يقتضي الامتناع الذاتي

اقول : بعض الاجسام قد يمتنع عليه القسمة الانفكاكية لا بالنظر إلى ذاتها بل بالنظر إلى عارض خارج عن الحقيقة الجسمية اما صغر المقسوم بحيث لا تتناوله الآلة القاسمة أو صلابته او حصول صورة يقتضي ذلك كما في الفلك عندهم ولكن ذلك الامتناع لا يقتضي الامتناع الذاتي .

قال : فقد ثبت ان الجسم شيء واحد متصل يقبل الانقسام إلى ما لا يتناهى.

اقول : هذا نتيجة ما مضى لأنه قد ابطل القول بتركب الجسم من الجواهر الافراد سواء كانت متناهية أو لا فثبت أنه واحد في نفسه متصل لا مفاصل

---

(١) هي المنقسمة إلى القطع الذي هو الانفصال بآلة نفاذة في محل الانفصال كما في اللحم والثانية هي انقسام الشيء بسبب عروض عارضين مختلفين مستقرين فيه كالجسم المتلون بلونين كالتفاح الواحد المنقسم إلى الاحمر والاصفر العارض الاضافي كالجسم الذي وقع الضوء على بعضه فإنه ينقسم إلى المضيء والمظلم .

له بالفعل ولا شك في انه يقبل الانقسام فاما أن يكون قابلا لما يتناهى من الاقسام لا غير وهو باطل لما تقدم في ابطال مذهب ذيمقراطيس أو لما لايتناهى وهو المطلوب .

المسئلة السابعة : في نفي الهيولى

قال : ولا يقتضي ذلك ثبوت مـــادة سوى الجسم لاستحالة التسلسل ووجود ما لا يتناهى .

اقول : يريد ان يبين ان الجسم البسيط لاجزء له وقد ذهب إلى ذلك جماعة من المتكلمين وأبو البركات البغدادي وقال أبو علي ان الجسم مركب من الهيولى والصورة واحتج عليه بان الجسم متصل في نفسه وقابل للانفصال ويستحيل أن يكون القابل هو الاتصال نفسه لأن الشيء لا يقبل عدمه فلا بد للاتصال من محل يقبل الانفصال والاتصال وذلك هو الهيولى والاتصال هو الصورةفاستدرك المصنف (ره) ذلك وقال ان ذلك أي قبول الانقسام لا يقتضي ثبوت مادة كما قررناه في كلام أبي علي لأن الجسم المتصل لهمادة واحدة فإذا قسمناه استحال ان تبقى المادة على وحدتها اتفاقاً بل يحصل لكل جزء مادة فان كانت مادة كل جزء حادثة بعد القسمة لزم التسلسل لأن كل حادث عندهم لا بد له من مادة وان كانت موجودة قبل القسمة لزم وجود مواد لا نهاية لها بحسب ما في الجسم من قبول الانقسامات التي لا تتناهى .

المسئلة الثامنة : في اثبات المكان لكل جسم

قال : ولكل جسم مكان طبيعي يطلبه عند الخروج على اقرب الطرق .

اقول : كل جسم على الاطلاق فانه يفتقر إلى مكان يحل فيه لاستحالةوجود جسم مجرد عن كل الامكنة ولا بد ان يكون ذلك المكان طبيعيا له لأنا إذا جردنا الجسم عن كل العوارض فاما ان لا يحل في شيء من الامكنة وهو محال

أو يحل في الجميع وهو ايضاً باطل بالضرورة أو يحـــل في البعض [١] فيكون ذلك البعض طبيعيا ولهذا إذا أخرج عن مكانه عاد اليه وانما يرجع اليه على اقرب الطرق وهو الاستقامة [٢] .

قال : ولو تعدد انتفى .

أقول : يريد ان يبين ان المكان الطبيعي واحد لأنه لو كان لجسم واحـد مكانان طبيعيان لكان إذا حصل في احدهما كان تاركاً للثاني بالطبع وكذا بالعكس فلا يكون واحد منهما طبيعيا له فلهذا قال فلو تعـدد يعني الطبيعي انتفى ولم يكن له مكان طبيعي .

قال : ومكان المركب[٣] مكان الغالب او ما اتفق وجوده فيه

أقول : المركب ان تركب من جوهرين [٤] فان تساويا [٥] وتمانعا وقف في الوسط بينهما والا تفرّقا وان غلب احدهما كان مكانه مكان الغـــالب وان تركب من ثلاثة وغلب احدها كان مكانه مكان الغالب والا كان في الوسط

(١) لأن الجسم لو حل مكاناً دون مكان بلا اقتضاء من طبيعته لزم الترجيح بلا مرجح.

(٢) لأن الخط المستقيم هو اقصر الخطوط المفروضة بين نقطتين فإذا رجـع على الاستقامة لكان على أقصر الخطوط وأقرب الطرق وانما يرجع على الاستقامة لأن مطلوب الطبيعة ليس الا الوصول بمكانها .

(٣) أي ليس وراء امكنة بساطة بل اما يتمكن من مكان الغالب من الاجزاء ان كان احدها غالباً أو ما اتفق وجوده فيه ان لم يكن غالباً بل كانت الاجزاء متساوية والمراد بقوله أو ما اتفق «الخ» أنه لو كانت الاجزاء متساوية فاما ان يكون المركب بعيداً عن جميع امكنة الاجزاء بعداً بالنسبة فإنه إذا لم يمنعه عائق وقف في الوسط .

(٤) كالدخان المركب من الاجزاء الارضية والنارية .

(٥) أي من قوة الميل والجذب إلى مكانها الطبيعي .

وان تركب من اربعة متساوية حصل في الوسط او ما اتفق وجوده فيه وان غلب احدهــا كان في مكانه ولا استمرار للمعتدل لسرعة انفعــاله بالامور الغريبة .

قال : وكذا الشكل والطبيعة منه هو الكرة .

اقول : قيل في تعريف الشكل انه ما احاط به حد واحد أو حدود وفي التحقيق انه من الكيفيات المختصة بالـكميات وهو هيئة احاطة الحـد الواحد أو الحدود بالجسم وهو طبيعي وقسري لأن كل جسم متناه على ما يأتي وكل متناه مشكل بالضرورة فاذا فرض خالياً عن جميع العوارض لم يكن له بد من شكل فيكون طبيعيا ولما كانت الطبيعة واحدة لم تقتض أموراً مختلفة ولاشكل أبسط من الاستدارة فيكون الشكل الطبيعي هو المستدير وباقي الاشكال قسري.

المسئلة التاسعة : في تحقيق ماهية المكان

قال : والمعقول من الاول البعد [١] فان الامارات تساعد عليه .

اقول : الأول يعني به المكان لأنه قد تبين ان الجسم يقتضي بطبعه شيئين المكان والشكل ولما كان الشكل ظاهراً وكان طبيعيا ذكره بعقب المكان ثم عاد إلى تحقيق ماهية المكان وقد اختلف الناس فيه والذي عليه المحققون أمران أحدهما البعد المساوي لبعد المتمكن وهذا مذهب افلاطون والثـــاني السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس لسطح الظاهر من الجسم المحوي وهو مذهب ارسطو وأبي علي بن سينا وقد اختار المصنف من المكان الأول وهو اختيار

---

(١) قوله والمعقول من الأول اي المكان البعد وهو موجود والدليل عليه بأن المكان مقصد المتحرك وكل ما كان كذلك فهو موجود وحيث لا يكون جزءاً للجسم ولا حالاً فيه لأن يسكن فيه الجسم فهو مغاير للجسم وايضاً المكان يقدر له نصف وثلث ونحوهما وايضاً فإنه يشار اليه بالحس فيقال الجسم هناك وكل مشار اليه بالحث موجود .

أبي البركات ومذهب المتكلمين قريب منه والدليل على ما اختاره المصنف ان المعقول من المكان انما هو البعد فانا إذا فرضنا الكوز خاليا من الماء تصورنا الابعاد التي يحيط بها جرم الكوز بحيث إذا ملىء ماء شغلها الماء بجملتها والامارات المشهورة في المكان من قولهم انه ما يتمكن المتمكن فيه ويستقر عليه ويساويه [١] وما يوصف بالخلو والامتلاء يساعد على ان المكان هو البعد .

قال : واعلم [٢]ان البعد منه ملاق للمادة وهو الحال في الجسم ويمانع

---

(١) اختلف الحكماء في أن المكان ما هو، فذهب افلاطون إلى أن المكان البعيد الساري لبعد المتمكن بحيث يساوي هذا البعد الكمية السارية في الجسم المتمكن وأنه أمر موجود وذهب ارسطاليس والمشاؤون وابو نصر الفارابي والشيخ ابن سينا إلىالقول بأن الجسم هو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوى كالسطح الباطن من الكوز المماس لاطراف الماء ويدل على القول الأول ما في السنة الناس من ان الماء في الكوز وأن الطائر في الهواء ، فاذا سئلوا عن تفسير قولهم هذا يفسرونه بفطرتهم وبداهة عقولهم بأن الماء فيما بين اطراف الكوز ولا ريب انهم يريدون باطراف الكوز اطرافه الداخلة هو البعد الممتد الى السطح الباطن وايضاً يقولون ان المكان خلا من المتمكن وان المكان امتلىء من المتمكن .

(٢)حاصله: أن البعد الذي هو الكمية السارية في الجسم التي يعبر عنها بالجسم التعليميالحال في الجسم الطبيعي ملاق ومقارن للمادة واما البعد الذي هو المكان هو جوهر مجرد مفارق عن المادة يحل فيه الجسم ويتخذ في الوضع والاشارة مع البعد العرضي الحال في الجسم وهذا الجوهر شيء متوسط بين المجرد المحض والمادي المحض لأن له بعض خواص المادة وهو الوضع والاشارة، بيان الاشكال وهو أن المكان بعد كما هو المفروض والجسم الحال في المكان ايضاً له بعد قطعاً فحين حلول الجسم في المكان إن بقي البعد ان لزم اجتماع المثلين وأن عدم البعد الحال لزم كون الجسم بلا بعد وهو محال وان عدم بعد المكان لزم انعدام المكان والجواب ان البعد قسمان منه ملاق للمادة وهو البعد الحال في الجسم ويمانع هذا القسم من البعد مساويه إذيستحيل تداخل الجسمين فلا يمكن اجتماع البعدين المقارنين للمادة ومنه مفارق عن المادة وهذا البعد هو الذي يحل فيه الاجسام وتلاقيها بجملتها بحيث ينطبق على بعد المكن وتتحد به ولا امتناع لخلوه عن المادة .

مساويه ومنه مفارق تحل فيه الاجسام ويلاقيها بجملتها وبداخلها بحيث ينطبق على بعد المتمكن ويتحد به ولا امتناع لخلوه عن المادة .

اقول : لما فرغ من بيان ماهيـــة المكان شرع في الجواب عن شبهة مقدرة تورد على كون المكان بعداً وهي أن المكان لو كان هو البعد لزم اجتماع البعدين والتالي محال فالمقدم مثله بيان الشرطية ان المتمكن له بعد فان بقيا معــا لزم الاجتماع والاتحاد إذ لا يزيد بعد الحاوي عند حلول المحوي وان عدم احدهما كان المعدوم حالا في الموجود أو بالعكس وهما محالان واما بيان استحالة التالي فضروري لماتقدم منامتناع الاتحاد ولأن المعقول من البعد الشخصي انما هوالبعد الذي بين طرفي الحاوي فلو تشكك العقل [١] في تعـدده لزم السفسطة وتقرير الجواب ان البعد ينقسم إلى قسمين احدهما بعد مقارن للمادة وحال فيها وهو البعد المقارن للجسم والثاني مفارق للمادة وهو الحاصل بين الاجسام المتباعدة والأول يمـــانع مساويه يعني البعد المقارن للمادة ايضاً فلا يجامعه لإستحالة التداخل بين بعدين مقارنين والثاني لا يستحيل عليه مداخلة بعـــد مادي بل يداخله ويطابقه ويتحد به وهو محل الجسم المداخل بعده له فلا امتناع فيهذه التداخل والاتحاد لأن هذا البعد خال عن المادة .

قال : ولو كان المكان سطحا لتضادت الاحكام .

أقول : لما بين حقيقة المكان شرع في ابطال مذهب المخالفين القائلين بان المكان هو السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي وتقرير البطلان ان المكان لو كان هو السطح لتضادت الاحكام الثابتة للجسم الواحد فان الحجر الواقف في الماء والطير الواقف في الهواء يفارقان سطحا بعد

---

(١) يعني لو تشكك انسان من أن هذا البعد الذي بين اطراف الحـــاوي هل هو واحد أو متعدد لزم السفسطة لأن البديهة تشهد بانه واحد .

سطح مع كونهما ساكنين ولو كان المكان هو السطح لكانا متحركين لأن الحركة هي مفارقة الجسم لمكان إلى مكان آخر ولكانت الشمس المتحركة الملازمة لسطحها ساكنة فيلزم سكون المتحرك وحركة الساكن وذلك تضاد في الأحكام محال [١] .

قال : ولم يعم المكان [٢]

أقول : هذا وجه ثان دال على بطلان القول بالسطح وتقريره ان العقلاء حكموا باحتياج كل جسم إلى مكان ولو كان المكان عبارة عن السطح الحاوي لزم أحد الامرين وهو اما عدم تناهي الاجسام حتى يكون كل جسم محاطاً بغيره أو حصول جسم لا في مكان بأن يكون محيطاً بجميع الاجسام والقسمان باطلان فالملزوم مثله .

المسئلة العاشرة : في امتناع الخلاء

قال وهذا المكان لا يصح عليه الخلو عن شاغل وإلا لتساوت حركة ذي المعاوق وحركة عديمه عند فرض معاوق اقل بنسبة زمانيهما.

أقول : اختلف الناس في هذا المكان فذهب قوم إلى جواز الخلاء وذهب آخرون إلى امتناعه وهو اختيار المصنف واستدل عليه بان الخلاء لو كان ثابتاً لكانت الحركة مع العائق كالحركة مع عدم العائق والتالي باطل بالضرورة

---

(١) وايضاً المسافر في الطائرة التي لا تدخلها الهواء متحرك بالضرورة مع انه على مبنى ارسطو ساكن إذ لا تتبدل عليه السطوح بل السطح المحيط به واحد .

(٢) وتقريره أنه لو كان المكان عبارة عن السطح الباطن للحاط يلزم أحد أمرين على سبيل منع الخلو لأنه اما أن يكون كل جسم محاطاً بجسم آخر حتى يكون له مكان أم لا وعلى الثاني لم يعم المكان لكل جسم بل كان المحاط فقط له مكان دون غيره وعلى الأول يلزم عدم تناهي الأجسام وكلا الامرين باطل باعتقاد هؤلاء.

فالمقدم مثله وبيان الشرطية انا إذا فرضنا متحركا يقطع مسافة ما خالية في ساعة ثم نفرض تلك المسافة ممتلية فان زمان تلك الحركة يكون اطول لأن الملاء الموجود في المسافة معاوق للمتحرك عن الحركة فلنفرضه يقطعها في ساعتين ثم نفرض ملاء آخر ارق من الاول على نسبة زمان الحركة في الخلاء إلى زمانها في الملاء وهو النصف فيكون معاوقته نصف المعاوقة الأولى فيتحركها المتحرك في ساعة لكن الملاء الرقيق معاوق ايضاً فتكون الحركة مع المعاوق كالحركة بدونه وهو باطل .

المسئلة الحادية عشرة : في البحث عن الجهة

قال : والجهة طرف الامتداد [1] الحاصل في مأخذ الاشارة .

اقول : لما بحث عن المكان وكانت الجهة مناسبة له حتى ظن انهما واحد عقبه بالبحث عنها وهي على ما فسرها جماعة من الاوايل عبارة عن طرف الامتداد الحاصل في مأخذ الاشارة وذلك لأنا نتوهم امتداداً آخذاً من المشير منتهيا إلى المشار اليه وذلك المنتهى هو طرف الامتداد الحاصل في مأخذ الاشارة .

قال : وليست منقسمة [2]

اقول : لما كانت الجهة عبارة عن الطرف لم تكن منقسمة لأن الطرف لوكان منقسما لم يكن الطرف كله طرفا بل نهايته فلا يكون الطرف طرفا هذا

---

(١) طرف الامتداد له اعتباران فبالنسبة إلى الامتداد تسمى نهاية وطرفاً وبالنسبة إلى الحركة والاشارة تسمى جهة وحيث ان الامتداد لا بد له من مأخذ فالجهة انما يعبر طرف الامتداد المبدو من المشير .

(٢) يعني ليست منقسمة اصلا ان كان الامتداد المشار به خطاً لأن نهاية الخط نقطة وهي لا تنقسم أصلا .

خلف ولأن المتحرك إذا وصل إلى النصف لم يخل إما أن يكون متحركاً عن الجهة فلا يكون ما تخلف من الجهة أو يكون متحركاً اليها فلا يكون المتروك من الجهة .

قال : وهي من ذوات الأوضاع المقصودة بالحركة للحصول فيها وبالاشارة .

اقول : الجهة ليست أمراً مجرداً عن المواد وعلائقها بل هي من ذوات الأوضاع التي تتناولها الاشارة الحسية وتقصد بالحركة وبالاشارة فتكون موجودة وانما قيد القصد بالحركة بقوله للحصول فيها لأن ما يقصد بالحركة قد يكون موجوداً كالجهة فانها تقصد بالحركة لأنها يقصد الحصول فيها وقد يكون معدوماً كالبياض الذي يتحرك الجسم اليه من السواد فانه معدوم وليس مقصوداً بالحركة للحصول فيه بل لتحصيله .

قال : والطبيعي النها فوق وسفل وما عداهما غير متناه .

اقول : الجهة منها ما هو طبيعي وهو الفوق والسفل لا غير ومنها ما هو غير طبيعي وهو ما عداهما ونعني بالطبيعي ما يستحيل تغيره وانتقاله عن هيئة وبغير الطبيعي ما يمكن تغيره فان القدام قد يصير خلفاً وكذا اليمين والشمال وأما الفوق والسفل فلا وهذه الجهات التي ليست طبيعية غير متناهية لأنها أطراف الخطوط المفروضة في الامتداد وتلك الخطوط غير متناهية .

قال : الفصل الثاني في الأجسام وهي قسمان فلكية وعنصرية أما الفلكية فالكلية منها تسعة واحد غير مكوكب محيط بالجميع وتحته فلك الثوابت ثم افلاك الكواكب السيارة السبعة [1] وتشتمل على افلاك أخرى جزئية تداوير

---

(١) أفلاك السبعة السيارة قمر وعطارد وزهرة وشمس ومريخ ومشتري وزحل .

وخارجة المراكز والمجموع أربعة وعشرون وتشتمل على سبعة متحيرة والف ونيف وعشرين كوكبا ثوابت .

اقول : لما فرغ من البحث عن مطلق الجوهر شرع في البحث عن جزئياته وبدء بالجسم لأنه أقرب إلى الحس وفي هـــذا الفصل مسائل المسئلة الأولى في البحث عن الأجسام الفلكية [١].اعلم ان الأجسام تنقسم قسمين فلكية وعنصرية والأفلاك اما كلية يظهر منها حركة واحدة أما بسيطة أو مركبة وأما جزئية أما الكلية فتسع واحـــد منها محيط بالجميع يسمى الفلك المحيط وهو غير مكوكب ويسمي الفلك الاطلس بهذا الاعتبار وتحته فلك الثوابت ويسمى فلك البروج يماس المحيط بمقعره محدب هذا الفلك وتحت هذا زحـل وتحته المشتري وتحته المريخ وتحته الشمس وتحته الزهرة وتحته عطارد وتحته القمر يماس العالي بمقعره محدب السافل وهذه التسعة متوافقة المراكز وموافقة للارض في مركزها ثم ان كل فلك من هذه الأفلاك السبعة ينفصل إلى أجسام كثيرة يقتضيه اختلاف حركات ذلـــك الكواكب في الطول والعرض والاستقامة والرجوع والسرعة والبطؤ والبعد والقرب من الأرض فاثبتوا لكل كوكب فلكاً ممثلاً بفلك البروج مركزه مركز العالم يماس بمحدبه مقعر ما فوقه وبمقعره محدب ما تحته وهو الفلك الكلي المشتمل على سائر أفلاكه إلا القمر فان ممثله محيط بآخر يسمى المائـــل واثبتوا أيضاً فلكا خارج المركز عن مركز العالم الأرض (خ ل) ينفصل عـن الممثل أو المائل يتماس محدباهما ومقعراهما على نقطتين يسمى الأبعد عن الأرض اوجاً والأقرب منه حضيضا واثبتوا فلكاً آخر يسمى فلك التدوير غـير محيط

---

(١) بيان ذلك أن الأفلاك الكلية تسعة والخارجة المراكز ثمانية والتداوير ستة ولفلك القمر فلك آخر هو قشره المسمى بالممثل فللقمر أربعة أفلاك الممثل المحيط بالمائل والمائـــل الشامل عل الخارج المركز والخارج المركز الحامل للتدوير والتدوير .

بالأرض بل هو في ثخن الخارج المركز يماس محدبه سطحيه على نقطتين تسمى الابعد ذروة والأقرب إلى الأرض حضيضا في السبعة عدا الشمس فانهم أثبتوا لها فلكاً خارج المركز خاصة واثبتوا لعطارد فلكين خارجي المركز يسمى احدهما المدير والثاني الحامل فالمجموع مع الفلكين العظيمين أربعة وعشرون فلكا تشتمل سبعة أفلاك منها على خمسة كواكب متحيرة وفلك البروج تحتوى على ألف ونيف وعشرين كوكبا ثابتة وكون الثوابت في فلك واحد غير معلوم وكذلك انحصار الافلاك فيما ذكروا غير معلوم بل يجوز أن توجد أفلاك كثيرة أما وراء المحيط أو بين هذه الأفلاك وقول بعضهم [١] ان أبعد بعد كل سافل مساو لأقرب قرب العالي باطل لأن بين أبعد بعد القمر وأقرب قرب عطارد ثخن فلك جوزهر القمر .

قال : والكل بسائط .

اقول : ذهبوا إلى أن الفلك بسيط لأن كل مركب يتطرق اليه الانحلال والفلك لا يتطرق اليه الانحلال في هذه المدد المتطاولة فيكون بسيطاً وهذا حكم واجب عندهم وممكن عندنا لأن الأجسام عندنا حادثة يمكن تطرق التغير اليها والانحلال .

قال : خالية من الكيفيات الفعلية والانفعالية ولوازمها .

اقول : هذا حكم آخر للافلاك وهوانها غير متصفة بالكيفيات الفعلية أعني الحرارة والبرودة وما ينسب اليها ولا الكيفيات الانفعالية أعني الرطوبة

---

(١) أي قول بعضهم أن بعد السطح المحدب لكل فلك كلي من مركز العالم الذى هو مركز الأرض كبعد السطح المقعر لفلك كلي فوقه لعدم الفاصلة بين السطحين باطل أي منقوض بفلك القمر لأن بين سطحه المحدب وسطح عطارد المقعر جسم فاصل هو ممثل القمر الذي يسمى بالجوزهر .

واليبوسة وما ينسب اليها وغير متصفة بلوازمها أعني الثقل والخفة واستدلوا على ذلك بأن الأفلاك لو كانت حارة لكانت في غاية الحرارة والتالي باطـل فالمقدم مثله بيان الشرطية ان الفاعل موجود في مادة بسيطة لا عايق لها فيجب حصول كال الأثر وبيان بطلان التالي ان الهواء العالي أبرد من الهواء الملاصق لوجه الأرض وكذا لو اقتضت البرودة لبلغت الغاية فيها فكان يستولي الجمـود على العناصر فما كان يتكون شيء من الحيوان ولقائـل أن يقول لا يلزم من اقتضاء الحرارة حصول النهاية لأن الشديد والضعيف مختلفان بالنوع ولا يلزم من اقتضاء الماهية نوعاً ما اقتضائها النوع الآخر ولهذا كان للهواء اقتضاء للسخونة ولم يقتض البالغ منها ولا يصح الاعتذار بأن الرطوبة مانعة عن الكمال لأن الرطوبة انمـا تمنع عن كمال السخونة إذا أخذت بمعنى البلة لا بمعنى الرقة واللطافة ولإمكان أن تكون الطبيعة الفلكية تقتضي ما يمنع عن الكمال ولأن الرطوبة إذا منعت عن كمال الحرارة [1] كانت الطبيعة الواحدة تقتضي أمرين متنافيين إذا عرفت هذا فنقول لما انتفت الحرارة والبرودة انتفى لازمهما أعني الثقل والخفة .

قال : شفّافة :

اقول : استدلوا على شفافية الافلاك بوجهين (أحدهما) انها بسائط وهو منقوض بالقمر [2] (والثاني) انها لا تحجب ما ورائها عن الأبصار فانا نبصر الثوابت وهي في الفلك الثامن وهذا أيضاً ظني لا يفيد اليقين لجوازان يكون لها لون ضعيف غير حاجب عن الأبصار كما في البلور .

---

(١) أي الرطوبة بمعنى الرقة واللطافة إذا منعت عن كال الحرارة كانت طبيعة الهواء الذي هو حار ورقيق تقتضي أمرين متنافيين لأن منع أحد الأمرين للآخر ليس إلا للتنافي بينهما .

(٢) لأن له لوناً وما له لون ليس بشفاف .

المسألة الثانية : في البحث عن العناصر البسيطة

قال : وأما العناصر البسيطة فأربعة كرة النار والهواء والماء والأرض واستفيد عددها من مزاوجات الكيفيات الفعلية والانفعالية [١] .

أقول: لما فرغ من البحث عن الاجرام الفلكية شرع في البحث عن الأجسام العنصرية وهي أما بسيطة أو مركبة ولما كان البسيط جزءاً من المركب وكان البحث عن الجزء متقدماً على البحث عن الكل قدم البحث عن البسايط وأعلم أن البسائط العنصرية أربعة فأقربها إلى الفلك النار ثم الهواء ثم الماء ثم الأرض ومركزها مركز العالم لا غير بيان ذلك ان العنصريات نجد فيها قوى مهيئة نحو الفعل أي كيفيات تجعل موضوعاتها معدة للتأثير في شيء آخر مثل الحرارة والبرودة والطعوم والروائح وقوى مهيئة نحو الانفعال السريع أو البطيء أي كيفيات تجعل موضوعاتها معدة للتأثر عن الغير بحسب السرعة أو البطؤ مثل الرطوبة واليبوسة واللين والصلابة وغير ذلك ثم فتشنا فوجدناها قد تخلو عن جميع الكيفيات الفعلية إلا الحرارة والبرودة والمتوسطة التي تستبرد بالقياس إلى الحار وتستسخن بالقياس إلى البارد فانا نجد جسماً خالياً عن اللون وجسماً خالياً عن الطعم ولم نجد جسما خاليا عن الحرارة أو البرودة أو المتوسطة وكذلك فتشنا فوجدناها خالية عن جميع الكيفيات الانفعالية إلا الرطوبة واليبوسة والمتوسطة بينهما فعلم بهذا الاستقراء ان العناصر البسيطة لا تخلو عن

---

(١) واستفيد عددها أي كونها أربعة منمزاوجات الـسخ فانهم رأوا أن العناصر مهما خلت من كيفية لا تخلو عن اثنين من هذه الكيفيات الأربع فالحرارة إما مع الرطوبة وإما مع اليبوسة والبرودة إما مع الرطوبة وإما مع اليبوسة فالمزدوجات أربع الحار اليابس هو النار والحار الرطب هو الهواء والبارد الرطب هو الماء والبارد اليابس هو الأرض .

إحدى الكيفيتين الفعليتين أي الحرارة والبرودة ولا عن احـدى الكيفيتين الانفعاليتين أي الرطوبة واليبوسة ولما كانت الازدواجات الممكنة الثنائية غير زائدة على أربعة الحرارةمع اليبوسة والحرارة مع الرطوبةوالبرودة معالرطوبة والبرودة مع اليبوسة كانت البسايط الموضوعة لتلك المزدوجات أربعة الموضوع للحرارة واليبوسة وهو النار والموضوع للحرارة والرطوبةوهو الهواء والموضوع البرودة والرطوبة وهو الماء والموضوع للبرودة واليبوسة وهو الأرض والدليل على انها كرات هو انها بسايط وقد علمت أن الشكل الذي تقتضيه البساطة هو الكرى والنار حارة في الغاية فطلبت العلو والهواء حار لا في الغاية فطلب العلو فوق باقي العناصر والماء بارد فطلب السفل والأرض أبرد العناصر فطلبت المركز وهذه الأربع كرات ينطبق بعضها على بعض لبساطتها ولأن خسوف القمر إذا اعتبر في وقت بعينه في بعض البلاد لم يوجد في البلد المخالف لذلك البلد في الطول في ذلك الوقت بعينه والسائر على خط من خطوط نصف النهار إلى الجانب الشمالي يزداد عليه ارتفاعالقطب الشمالي وانخفاضالجنوبي وبالعكس وهذا يدلعلى كرية الأرضوالأغوار والانجاد لا تؤثر في الكرية لصغرها بالنسبة اليها وأما الماء فلأن راكب البحر إذا قرب من جبل ظهرت له قلته أولا ثم أسفله ثانيا والبعد بينه وبين القلة أكثر مما بينه وبين الأسفل والسبب فيه منع حدبة الماء عن ابصار الأسفل وأما الباقيات فلما مر من بساطتها وهي تقتضي الكرية وانما استفيد عدد هذه العناصر وانحصارها في أربع من مزاوجات الكيفيات الفعلية والانفعالية أعني الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة .

قال : وكل منها ينقلب إلى الملاصق[١] وإلى الغير بواسطة أو بوسائط[٢].

---

(١) والصور ستة الماء إلى الأرض وبالعكس والماء الى الهواء وبالعكس والهـواء الى النار وبالعكس وهناك صورتان اخريان الأرض الى الهواء وبالعكس .

(٢) كأن ينقلب الماء الى الهواء ثم الى النار وبالعكس أو وساطة كأن ينقلب الأرض ماء ثم الماء هواء ثم الهواء ناراً .

اقول : هذه العناصر الأربعة كل واحد منها ينقلب إلى الآخر أما ابتداءاً كصيرورة النار هواء أو بواسطة واحدة كصيرورتها ماءاً بواسطة انقلابها هواءاً ثم انقلاب الهواء ماءاً أو بوسائط كصيرورتها أرضا بواسطة إنقلابها هواءاً ثم ماءاً ثم أرضا والأصل فيه أن غالب الأمر انقلاب العنصر إلى ملاصقه كانقلاب النار هواءاً ابتداءاً وإلى البعيد بواسطة ويدل على انقلاب كل واحد منها إلى صاحبه ما نشاهده من صيرورة النار هواءاً عند الانطفاء وصيرورة الهواء ناراً عند الحاح [١] النفخ وصيرورة الهواء ماء عند حصول البرد في الجو وانعقاد السحاب الماطر من غير وصول البخار اليه وصيرورة الماء هواءاً عند اسخانه وصيرورة الماء أرضا كما يعقد أهل الحيل المياه الجارية التي تشرب بحيث يصير أحجاراً صلبة وأما صيرورة الأرض ماءاً كما يتخذون مياها حارة ويحلون فيها أجساداً صلبة حجرية حتى تصير مياها جارية .

قال : فالنار حارة يابسة شفافة متحركة بالتبعية لها طبقة واحدة وقوة على احالة المركب اليها .

اقول : لما فرغ من الأحكام المشتركة بين العناصر شرع في البحث عن الكيفيات المختصة بكل عنصر عنصر وبدء بالنار وذكر من أحكامها ستة : (الأول) انها حارة والحس يدل على حرارة النار الموجودة عندنا وأما النار البسيطة التي هي الفلك الأثير فانها كذلك لوجود الطبيعة خالية عن العائق لبساطتها فان الحرارة موجودة في النار التي عندنا مع امتزاجها بالضد فكيف بالنار الصرفة (الثاني) انها يابسة وهو معلوم بالحس أيضا ان عنى باليبوسة ما لا يلصق بغيره وأما ان عنى بها ما تعسر تشكله بالأشكال القريبة فالنار ليست

---

(١) كما يصنع الحداد الفحم في الكور وينفخ عليه بالكير شديداً فاذن يشتمل الفحم من دون تقريب نار منه .

يابسة بهذا المعنى (الثالث) انها شفافة [١] وإلا لحجبت الثوابت عن الأبصار ولأن النار كلما كانت أقرب إلى الشفافية كانت أقوى كما في أصول الشعل (الرابع) انها متحركة بالتبعية وهو حكم ظني لأنهم لما رأوا الشهب متحركة حكموا بحركة كرة النار ثم طلبوا العلة فقالوا ان كل جزء من الفلك تعين مكانا لجزء من النار فاذا انتقل ذلك الجزء انتقل المتمكن فيه كالساكن في السفينة وهذا ضعيف لأن الشهب لا تتحرك إلى جهة واحدة بل قد يكون إلى الشمال تارة وإلى الجنوب أخرى وما ذكروه من العلة فهو بعيد وإلا لزم حركة كرة الهواء والماء والأرض مع أن الفلك بسيط لا جزء له واو فرض له أجزاء لكانت متساوية فكيف يصح اختلافها في كون بعضها مكانا لبعض أجزاء النار البسيطة والبعض الآخر مكانا للاخر (الخامس) انها ذات طبقة واحدة وذلك لقوتها على احالة ما يمازجها فلا يوجد في مكانها غيرها (السادس) انها قوية على احالة المركب اليها وذلك ظاهر .

قال : والهواء حار رطب شفاف له أربع طبقات .

اقول : لما فرغ من البحث عن أحكام النار شرع في البحث عن الهواء الملاصق لها وذكر له أحكاما أربعة (الأول) انه حار وذلك فيما يرجع إلى الكيفية الفعلية وقد وقع التشاجر فيه فأكثر الناس ذهب إلى انه حار لا في الغاية لأن الماء إذا أريد جعله هواء سخن فضل تسخين ومع استحكام التسخين ينقلب هواء وآخرون منعوا من ذلك لأنه لو اقتضى السخونة لطبعه لبلغ فيها

---

(١) قوله الشفافة لا يمنع الشعاع عن النفوذ فيه وكذلك كرة النار لانها لا تحجب الكواكب عن الأبصار وأما النار التي تلينا فقد حكى عن الشيخ الرئيس ابن سينا على أنها ليست بشفافة لحجبها ما وراءها عن الأبصار متحركة بالتبعية لحركة الفلك لأن السطح المقعر لفلك القمر مكان للنار والمكين يتحرك بالمكان .

الغاية لوجود العلة الخالية عن المعاوق (الثاني) انه رطب بمعنى سهولة قبول الأشكال لا بمعنى البلة وذلك ظاهر وهذا انما يرجع إلى الكيفية الانفعالية (الثالث) انه شفاف وهو ظاهر لعدم ادراكه صرفا بالبصر (الرابع) انه ذو طبقات أربع (الطبقة الأولى) المجاور للأرض المتسخن [١] لمجاورة الأرض المتشمشعة بشعاع النير وهي بخارية حارة والبخار هو المتحلل الرطب وهو أجزاء مائية اكتسبت حرارة فتصاعدت لأجلها وخالطت الهواء الملاصق للارض (الطبقة الثانية) وهي الهواء المتباعد عن الأرض الذي انقطع عنه تأثير الشعاع لبعده عن الأرض وهي بخارية باردة ويقال لها الطبقة الزمهريرية وذلك بسبب ما يخالطها من الأبخرة (الطبقة الثالثة) الهواء الصرف (الطبقة الرابعة) طبقة دخانية فان البخار وان صعد في الهواء لكن الدخان يجاوزه ويعلوه لأنه أخف حركة وأقوى نفوذاً لشدة الحرارة والدخان هو المتحلل اليابس .

قال : والماء بارد رطب شفاف محيط بثلاثة ارباع الأرض له طبقة واحدة .

اقول : ذكر للماء خمسة أحكام (الأول) انه بارد والحس يدل عليه لأنه مع زوال المسخنات الخارجية يحس برده واختلفوا فالأكثر على ان الأرض أبرد منه لأنها أكثف وأبعد من المسخنات والحركة الفلكية وقال قوم آخرون ان الماء أبرد لأنا نحس ذلك وهو ضعيف لأن الشيء قد يكون أشد برداً في الحس ولا يكون في نفس الأمر كذلك كما في جانب السخونة ولهذا كانت السخونة في الأجسام الذائبة كالرصاص وغيره أشد في الحس من النار الصرفة الخالية عن الضد لسرعة انفصال النار الصرفة عن اليد لأجل لطافتها فلا يدوم أثرها

(١) أي الطبقة الأولى هو الهواء تتسخن بسبب شعاع الشمس المنعكس والهواء المجاور لما يصير متسخناً لذلك .

كذلك هيهنا أثر الماء للطافته ينبسط على العضو ويصل إلى عمق كل جزء منه ويلتصق به بخلاف التراب المتناثر عنه[١] سريعاً فكان الاحساس ببرد الماء أكثر (الثاني) انه رطب وهو ظاهر بمعنى البلة وقيل انه يقتضي الجمود لأنه بارد بالطبع والبرد يقتضي الجمود وانما عرض السيلان له بسبب سخونة الأرض والهواء ولو خلي وطبعه لإقتضى الجمود (الثالث) انه شفاف لأنه مع صرافته لا يحجب عن الأبصار وقيل انه ملون وإلا لم يكن مرئياً ولضعف لونه لم يحجب عن الأبصار (الرابع) انه محيط بأكثر الأرض [٢] وهو حكم ظني لأنهم جعلوا العناصر متعادلة والا لإستحال الأضعف وعدم عنصره فلولا احاطته بثلاثة أرباع الأرض لكان أقل من الأرض وإذا كان محيطاً بأكثر الأرض كان هو البحر وإلا فأما أن يكون [٣] فوق الأرض أو تحتها والتالي باطل وإلا لكان أصغر من الأرض فيبقى الأول وهو البحر (الخامس) انه ذو طبقة واحدة وهو البحر وهو ظاهر .

قال : والأرض باردة يابسة ساكنة في الوسط شفافة لها ثلاث طبقات .

اقول : ذكر للأرض أحكاماً خمسة (الأول) انها باردة لأنها كثيفة وقد سلف البحث في انها أبرد العناصر (الثاني) انها يابسة وهو أيضا ظاهر (الثالث) انها ساكنة في الوسط وقد تنازع في ذلك جماعة فذهب قوم إلى انها متحركة إلى السفل وآخرون إلى العلو وآخرون بالاستدارة والحق خلاف ذلك كله وإلا لما

---

(١) أي التراب الذي ينفصل ويتناثر عن العضو سريعاً .

(٢) انما قال بأكثر الأرض مع أن المصنف قال بثلاثة أرباع الأرض اشارة إلى أن ثلاثة أرباع تقريبية لا تحقيقية قوله متعادلة أي في الكمية والمقدار .

(٣) أي وان لم يكن كرة الماء هذا البحر الشاهد المحيط بثلاثة أرباع الأرض فاما أن تكون فوقها أو تحتها والتالي باطل بقسميه .

وصل الحجر المرمى اليها ان كانت هابطة ولما نزل الحجر المرمى إلى الفوق ان كانت صاعدة ولما سقط على الاستقامة ان كانت متحركة على الاستدارة وقد أشار في هذا الحكم إلى فائدة بقوله في الوسط وهو الرد على من زعم انها ساكنة بسبب عدم تناهيها من جانب السفل لا من حيث الطبع وبيان بطلان هذا القول ظاهر لأن الأجسام متناهية (الرابع) انها شفافة وقد وقع فيه منازعة بين القوم فذهب جماعة اليه لأنها بسيطة وذهب آخرون إلى المنع لأنا نشاهد الأرض فان كانت بسيطة فالمطلوب وان كانت ممتزجة بغيرها كانت الأرضية عليها أغلب فكانت الشفافية أغلب وليس كذلك ثم نقضوا كبرى ذلك بالقمر[١] (الخامس) في طبقاتها وهي ثلاث : طبقة هي أرض محضة وهي المركز وما يقاربه وطبقة طينية وطبقة مخلوطة بغيرها بعضها منكشف وهو البر وبعضها أحاط به البحر .

المسألة الثالثة : في البحث عن المركبات

قال : وأما المركبات فهذه الأربعة اسطقساتها .

أقول : لما فرغ من البحث عن البسائط شرع في البحث عن المركبات وبدء من ذلك بالبحث عن بسائطها واعلم ان المركبات انما تتركب من هذه العناصر الأربعة لأن العنصر الواحد بسيط لا يقع به التفاعل فلا بد من كثرة ولما دل الاستقراء على انتفاء صلاحية ما عدا الكيفيات الأربع أعني الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة أو ما ينسب اليها الفعل والانفعال وجب أن يكون التفاعل انما هو في هذه الأربعة وحواملها فكانت الاسطقسات هذه العناصر الأربعة لا

---

(١) يعني نقضوا قول خصمهم أن الأرض بسيطة وكل بسيط شفاف بالقمر فانه بسيط وليس بشفاف لكونه ملونا .

غير وهذه العناصر من حيث هي أجزاء العالم تسمى أركاناً ومن حيث انها تتركب منه المركبات من المعادن والنباتات تسمى اسطقسات .

قال : وهي حادثة عند تفاعل بعضها في بعض .

أقول : المركبات عند محققي الأوائل تحدث عند تفاعل هذه العناصر الأربعة بعضها في بعض إلى أن تستقر الكيفية المتوسطة المساة بالمزاج وذهب أصحاب الخليط مثل انكساغورس وأتباعه إلى نفي ذلك وقال ان هنا أجزاءاً هي لحم وأجزاءاً هي عظام وأجزاءاً هي شحمة وغير ذلك من جميع المركبات وهي مختلفة مبثوثة في العالم غير متناهية فاذا اجتمع أجزاء من طبيعة واحدة ظن أن تلك الطبيعة حدثت وليس كذلك بل تلك الطبيعة كانت موجودة والحادث التركيب لا غير والضرورة قاضية ببطلان هذه المقالة فانا نشاهد تبدل ألوان وطعوم وروائح وغير ذلك من الصفات الحادثة .

قال : وتفعل الكيفية في المادة فتكسر صرافة كيفيتها وتحصل كيفية مشابهة في الكل متوسطة هي المزاج .

أقول : لما ذكر أن المركبات انما تحصل عند تفاعل هذه العناصر [1] بعضها في بعض شرع في كيفية هذا التفاعل واعلم ان الحار والبارد والرطب واليابس إذا اجتمعا وفعل كل منهما في الآخر لم يخل أما ان يتقدم [2] فعل أحدهما على

(١) اعلم أن كلا من هذه العناصر الأربعة له مادة وصورة وكيفية ولا ريب أنه عند التركيب يفعل في الباقية وينفعل عنها ولا يمكن أن يكون فاعلا من حيث هو منفعل وتحصل أن الفاعل احدى الثلاث أي المادة والصورة والكيفية .

(٢) اذ معنى الغلبة حفظ الشيء ميزانية نفسه وزيادته عليها ومعنى المغلوبية عدم حفظ الشيء ميزانية نفسه .

انفعاله أو يقترنا ويلزم من الأول [١] صيرورة المغلوب غالباً وهو محال ومن الثاني كون الشيء الواحد غالباً ومغلوباً دفعة واحدة وهو محال فلم يبق إلا أن يكون الفاعل في كل واحد منهما غير المنفعل فقيل الفاعل هو الصورة والمنفعل هو المادة وينتقض بالماء الحار اذا مزج بالبارد واعتدلا فان الفعل والانفعال بين الحار والبارد هناك موجود مع انه لا صورة تقتضي الحرارة في الماء البارد وقيل الفاعل هو الكيفية والمنفعل هو المادة مثلا يفعل حرارة الماء الحار في مادة الماء البارد فتكسر البرودة التي هي كيفية البارد وتحصل كيفية متشابهة متوسطة بين الحرارة والبرودة هي المزاج وهذا اختيار المصنف وفيه نظر [٢] لأن المادة المنفعلة انما تنفعل في كيفية الفاعلة لا في غيرها ويعود البحث من كون المغلوب بحيث يصير غالباً أو اجتماع الغالبية والمغلوبية للشيء الواحد في الوقت الواحد بالنسبة إلى شيء واحد وهو باطل .

قال : مع حفظ صور البسائط .

أقول : نقل الشيخ في هذا الموضوع فى كتاب الشفا ان ههنا مذهباً غريباً عجيباً وهو أن البسائط إذا اجتمعت وتفاعلت بطلت صورها النوعية المقومة لها وحدثت صورة أخرى نوعية مناسبة لمزاج ذلك المركب واحتجوا بأن العناصر لو بقيت على طبائعها حتى اتصف الجزء الناري مثلا بالصورة اللحمية

---

(١) لو فرضنا الفاعل والمنفعل في كل من العناصر الأربعة شيئاً واحداً .

(٢) لأن المادة لا تتغير ولا تستحيل عن كونها مادة اذ هي باقية بحالها أولا وأخيراً بل انما تنفعل في الكيفية الفاعلة التي هي الحرارة الفاعلة في مادة الماء البارد مثلا بمعنى ان الحرارة تستحيل من الشدة إلى الضعف وتنكسر سورتها ومدتها وكذا الحال في مادة الماء البارد فالفاعل والمنفعل في الحقيقة والواقع هما الحرارة والبرودة في آن واحد يلزم الشيء الواحد غالباً ومغلوباً .

أمكن أن يعرض للنار بانفرادها عارض ينتهي بها إلى أن تصير حرارتها إلى ذلك الحد الذي حصل لها عند كونها جزءاً من المركب فتصير النار البسيطة لحما وأبطله الشيخ بأن ذلك يكون كوناً وفساداً لا مزاجا[١] ولأن الكاسر باق مع الانكسار فالطبائع باقية مع انكسار الكيفيات ونقض ما ذكروه بوروده عليهم لأن مذهبهم أن الجزء الناري تبطل نا ريته عند امتزاجـه ويتصف بالصورة اللحمية فيجوز عروض هذا العارض للنار البسيطة فان شرطوا التركيب كان هو جوابنا .

قال : ثم تختلف الأمزجة في الاعداد بحسب قربها وبعدها من الاعتدال .

أقول : الأمزجة في المركبات هي المعدة لقبول المركب للصور والقوى[٢] المعدنية والنباتية والحيوانية إذ المركبات كلها اشتركت في الطبيعة الجسمية ثم اختلف في هذه القوى فبعضها اتصف بصورة حافظة لبسائطه عن التفرق جامعة لتضادات مفرداته من غير أن يكون مبدءاً لشيء آخر وهذه هي الصور المعدنية وبعضها اتصف بصور تفعل مع ما تقدم التغذية والتنمية والتوليد لا غير وهي النفس النباتية وبعضها يفعل مع ذلك الحس والحركة والارادة وهي النفس الحيوانية فلا بد أن يكون هذا الاختلاف بسبب اختلاف القوابل المستند إلى اختلاف الاستعداد المستفاد من اختلاف الأمزجة بسبب بعدها وقربها من الاعتدال وكل من كان مزاجه أقرب إلى الاعتدال قبل نفسا اكمل .

قال : مع عدم تناهيها بحسب الشخص وان كان لكل نوع من المركبات

---

(١) لأنه انما يكون عند بقاء الممتزجات باعيانها .

(٢) واعلم أن الأنواع الأولية للمركبات التامة هي المعدن والنبات والحيوان المسماة بالمواليد الثلاثة وإختلاف هذه الأنواع لا يكون بسبب الهيولى ولا بسبب الجسمية المشتركة لأن كلاً منها حقيقة واحدة في الجميع ولا بسبب المبدأ الفياض ولا بسبب العناصر فهو إذن بسبب التركيب وما يعرض بعده من المزاج فإن الأمزجة تختلف باختلاف التراكيب .

مزاج ذو عرض له طرفا افراط وتفريط وهي تسعة .

أقول : الأمزجة تختلف باختلاف صغر أجزاء البسائط وكبرها وهـذا الاختلاف بسبب الصغر والكبر وغير متناه فكانت الأمزجة كذلك غير متناهية بحسب الشخص وان كان لكل نوع طرفا افراط وتفريط فان نوع الانسان مثلا له مزاج خاص معتدل بين طرفين هما افراط وتفريط لكن ذلك المزاج الخاص يشتمل على ما لا يتناهى من الأمزجة الشخصية ولا يخرج عن حد مزاج الانسان وكذلك كل نوع إذا عرفت هذا (فاعلم) ان الأمزجة تسعة لأن البسائط أما ان تساوى فيه وهو المعتدل أو يغلب أحدها أما الحار مع اعتدال الانفعاليين أو البارد معه او الحار مع غلبة الرطب[1] أو اليابس أو البارد معها أو يغلب الرطب مع اعتدال الفعليين أو اليابس معه .

قال : الفصل الثالث في بقية أحكام الاجسام وتشترك الأجسام في وجوب التناهي لوجوب اتصاف ما فرض له ضده به عند مقايسته بمثله مـع فرض نقصانه عنه .

أقول : لما فرغ عن البحث في الأجسام شرع في البحث عن باقي احكامها إذ قد كان سبق البحث عن بعض أحكامها وهذا الفصل يشتمل على مسائل :

---

(١) الغالب إما واحد من الأربعة هو أحد الفعليين أو أحد الانفعاليين مع اعتدال الآخرين وهذه أربعة أقسام لأن الغالب أما الحـار على البارد أو البارد على الحار مع اعتـدال الآخرين الانفعاليين واما الرطب على اليابس أو اليابس على الرطب مع اعتدال الآخرين الفعليين وأما اثنان هما أحد الفعليين وأحد الانفعاليين من دون الاعتدال بينها وهذا أيضاً أربعة أقسام لأن الغالب في الفعليين إما الحار وإما البارد وعلى كل من التقديرين فالغالب في الانفعاليين اما الرطب وامـا اليابس .

المسئلة الأولى : في تناهي الأجسام

وقد اتفق أكثر العقلاء عليه وانما خالف فيه حكماء الهند واستدل المصنف على ذلك بوجهين (الأول) برهـان التطبيق وتقريره ان الابعاد لو كانت غير متناهية لأمكننا ان نفرض خطين غير متناهيين مبدأهما واحـد ثم نفصل من احدهما قطعة ثم نطبق أحد الخطين على الآخر بأن نجعل أول أحدهما مقابلا لأول الآخر وثاني الأول مقابلا لثاني الثاني والثالث للثالث وهكذا إلى ما لا يتناهى فان استمر كذلك كان الناقص مثل الزائد وهـو محال بالضرورة وان انقطع الناقص انقطع الزائد لأن الزائد انما زاد بمقدار متناه وهو القدر المقطوع والزائد على المتناهي بمقدار متناه يكون متناهياً فالخطان متناهيان وهـو المطلوب إذا عرفت هذا فلنرجـع إلى تتبع ألفاظ الكتاب (فقوله) وتشترك الأجسام في وجوب التناهي اشارة إلى الدعوى مع التنبيه على كون هذا الحكم واجباً لكل جسم وقوله لوجوب اتصاف ما فرض له ضده به معناه لوجوب اتصاف الخـط الناقص الذي فـرض له ضد التناهي إذا فرضنا الخطين غير متناهيين بالتناهي وقوله عند مقايسته بمثله معناه عند مقايسة الخط الناقص بالخط الكامل المماثل له في عدم التناهي ومعنى المقايسة هيهنا مقابلة كل جـزء من الناقص بجزء من الكامل وقوله مع فرض نقصانه عنه يعني مع فرض قطع شيء من الخط الناقص حتى صار ناقصاً فهذا ما خطر لنا في معنى هذا الكلام .

قال : ولحفظ النسبة بين ضلعي الزاوية وما اشتملا عليه مع وجوب اتصاف الثاني به .

أقول : هذا هو الدليل الثاني على تناهي الأبعاد وتقريره انا إذا فرضنا زاوية خرج ضلعاها إلى ما لا يتناهى على الاستقامة فان النسبة بين زيادة الضلعين وزيادة

الأبعاد التي اشتمل الضلعان عليها محفوظة بحيث كلما زاد الضلعان زادت الأبعاد على نسبة واحدة فإذا استمرت زيادة الضلعين إلى ما لا يتناهى استمرت زيادة البعد بينهما إلى ما لا يتناهى مع وجوب اتصاف الثاني أعني البعد بينهما بالتناهي لإمتناع انحصار ما لا يتناهى بين حاصرين .

المسئلة الثانية : في ان الاجسام متماثلة

قال : واتحاد الحد وانتفاء القسمة فيه يدل على الوحدة .

أقول : ذهب الجمهور من الحكماء والمتكلمين إلى أن الأجسام متماثلة في حقيقة الجسمية وان اختلفت بصفات وعوارض وذهب النظام [1] إلى انها مختلفة خواصها وهو باطل لأن ذلك يدل على اختلاف الأنواع لا على اختلاف المفهوم من الجسم من حيث هو جسم وقد استدل المصنف على قوله بأن الجسم من حيث هو جسم يحد بحد واحد عند الجميع أما عند الأوائل فان حده الجوهر القابل للأبعاد وأما المتكلمون فانهم يحدونه بأنه الطويل العريض العميق وهذا الحد الواحد لا قسمة فيه فالمحدود واحد لإستحالة اجتماع المختلفات في حد واحد من غير قسمة بل متى جمعت المختلفات في حد واحد وقع فيه التقسيم ضرورة كقولنا الحيوان أما ناطق أو صاهل ويراد بهما الانسان والفرس .

المسئلة الثالثة : في ان الأجسام باقية

قال : والضرورة قضت ببقائها .

---

(١) هو أبو اسحق ابراهيم بن سيار البصري ابن اخت ابن الملاف شيخ المعتزلة وكان في زمن هارون الرشيد وكان يتعنف أبا نواس الشاعر واياه عني أبو نواس بقوله :

فقل لمن يدعى من العلم فلسفة ... حفظت شيئاً وغابت عنك أشياء

أقول : المشهور عند العقلاء ذلـــك ونقل عن النظام [١] خلافه بناء منه على امتناع استناد العدم إلى الفاعل وانه لا ضد للاجسام مع وجوب فنائها يوم القيامة فالتزم بعدم بقائها وانها تتجدد حـــالا فحالا كالاعراض الغير القارة والمحققون على خلاف ذلك واعتمادهم على الضرورة فيه وقيـــل أن النظام ذهب إلى احتياج الجسم حال بقائه إلى المؤثر فتوهم الناقل انه كان يقول بعدم بقاء الأجسام .

المسئلة الرابعة :

في ان الاجسام يجوزخلوها عن الطعوم والروائح والالوان

قال : ويجوز خلوها عن الكيفيات الملوقة والمرئية والمشمومة كالهواء .

أقول : ذهب المعتزلة إلى جواز خلو الأجسام عن الطعوم والروائح والألوان ومنعت الأشعرية [٢] منه أما المعتزلة فاحتجوا بمشاهدة بعض الأجسام كذلك

---

(١) أعلم أن الجسم باق في زمانين لا أن زيداً في هذا الزمان والآن غير نفس هذا الزيد في الآن الثاني ويعبر عن هذا المبحث ببقاء الأجسام فاننا نعلم أن ثيابنا وكتبنا وبيوتنا ودوابنا هي بعينها التي كانت من غير تبدل في الذات وانما التغير في العوارض وحكى عن بعض القول بتجددها آنا فانا واستدل لذلك بأن يوم القيامة تنفى الاجسام ففنائها لا تخلو عن أحد ثلاث الأول خلق الفناء المعدم للجسم وهو باطل إذ لا ضد للجسم يسبب وجوده عدم الجسم الثاني اعدام الاجسام بنفسها وهو باطل لأن العدم لا يمكن أن يستند إلى العلة الثالث كون الجسم مما يتجدد آنا آنا فإذا لم يجدده الفاعل .

(٢) يعنى ان الاشعري قاس وقال كما لا يجوز خلو الجسم عن الكون أي الحركة أو السكون والاجتماع أو الافتراق لا يجوز خلوها عن اللون فالمقيس اللون والمقيس عليه الكون والحكم المشترك بينهما هو وجوب اتصاف الجسم بكل منها والجامع بينهما الذي هو علة الحكم عرضية منعت كل=

كالهواء واحتجت الأشعرية بقياس اللون على الكون وبما قبل الاتصاف على ما بعده وهما ضعيفان لأن القياس المشتمل على الجامع لا يفيد اليقين فكيف الخالي عنه مع قيام الفرق فان الكون لا يعقل خلو متحيز عنه بالضرورة بخلاف اللون فانه يمكن أن يتصور الجسم خالياً عنه وأما امتناع الخلو عنها بعد الاتصاف فممنوع (١) ولو سلم لظهر الفرق أيضاً لأن الخلو بعد الاتصاف انما امتنع لإفتقار الزائل بعد الاتصاف إلى طريان الضد بخلاف ما قبل الاتصاف لعدم الحاجة اليه .

المسئلة الخامسة : في ان الاجسام يجوز رؤيتها

قال : ويجوز رؤيتها بشرط الضوء واللون وهو ضروري .

أقول : ذهب الأوائل إلى أن الأجسام مرئية لكن لا بالذات بل بالعرض فانها لو كانت مرئية بالذات لرؤى الهواء والتالي باطل فالمقدم مثله وانما يمكن رؤيتها بتوسط الضوء واللون وهذا حكم ضروري يشهد به الحس والضرورة وجمهور العقلاء على ذلك ولم أعرف فيه مخالفا .

المسئلة السادسة : في ان الاجسام حادثة

قال : والاجسام كلها حادثة لعدم انفكاكها من جزئيات متناهية حادثة فانها لا تخلو من الحركة والسكون وكل منها حادث وهو ظاهر .

=من الكون واللون فرد عليه العلامة (ره) أولا بأن القياس لا يفيد اليقين فلا يليق بالمباحث العقلية وثانياً بأن هذا القياس خال عن الجامع إذ الكون هو من مقولة الاين واللون من مقولة الكيف وثالثاً بأن الفرق حاصل بين المقيس عليه فإن الكون معلوله نفس الحقيقة الجسمية فلا يعقد خلو متحيز عنه .

(١) إذ يمكن عروض التخلخل في الجسم الملون فيزد له لونه .

أقول : هذه المسئلة من أجل المسائل واشرفها في هذا الكتاب وهي المعركة العظيمة بين الاوائل والمتكلمين وقد اضطربت انظار العقلاء فيها وعليها مبنى القواعد الاسلامية وقد اختلف الناس فيها فذهب المسلمون واليهود والنصارى والمجوس إلى ان الاجسام محدثة وذهب جمهور الحكماء إلى انهـــا قديمة وتفصيل اقوالهم في ذلك ذكرناه في كتاب المناهج إذا عرفت هذا (فنقول) الدليـل على ان الاجسام حادثة انها لا تخلو عن جزئيات متناهية حادثة وكلما هذا شأنه فهو حادث فالاجسام حادثة أما الصغرى فلأن الاجسام لا تخلو عن الحركة والسكون وهي أمور حادثة متناهية وأما بيان عدم انفـــكاك الجسم عنهما فضروري لأن الجسم لا يعقل موجوداً في الخارج منفكا عن المكان فان كان ثابتاً فيه فهو الساكن وان كان منفكاعنه فهو المتحرك واما بيان حدوثهما فظاهر لأن الحركة هي حصول الجسم في الحيز بعد أن كان في حـــيز آخر والسكون هو الحصول في الحيز بعد ان كان في ذلك الحيز فماهية كل واحد منهما تستدعي المسبوقية بالغير والأزلي غير مسبوق بالغير فماهية كل واحد منهما ليست قديمة وايضاً فان كل واحد منهما يجوز عليه العدم والقديم لا يجوز عليه العـــدم اما الصغرى فلأن كل متحرك على الاطلاق فان كل جزء من حركته يعدم ويوجد عقيبه جزء آخر منها وكل ساكن فانه اما بسيط أو مركب وكل بسيط ساكن يمكن عليه الحركة لتساوي الجانب الملاقي منه لغيره من الاجسام والجانب الذي لا يلاقيه في قبول الملاقاة فامكن على غير الملاقي الملاقاة كما امكنت على الملاقي لكن ذلك انما يكون بواسطة الحركة فكانت الحركة جـائزة عليه واما المركب فانه مركب من البسائط ونسوق الدليل الذي ذكرناه في البسيط إلى كل جزء من اجزاء المركب واما الكبرى فلأن القديم ان كان واجب الوجود لذاته استحال عدمه وان كان جائز الوجود استند إلى علـة موجبة لإستحالة

صدور القديم عن المختار لأن المختار انما يفعل بواسطة القصد والداعي والقصد انما يتوجه إلى ايجاد المعدوم فكل اثر لمختار حادث فلو كان القديم أثراً لمؤثر لكان ذلك المؤثر موجبا فان كان واجبا لذاته استحال عدمه فاستحال عدم معلوله وان كان ممكنا نقلنا الكلام اليه فاما أن يتسلسل وهو محال او ينتهي إلى مؤثر موجب يستحيل عدمه فيستحيل عدم معلوله فقد ظهر ان القديم يستحيل عليه العدم وقد بينا جواز العدم على الحركة والسكون فيستحيل قدمهما .

قال : واما تناهي جزئياتهما فلأن وجود ما لا يتناهى محال للتطبيق على ما مر ويوصف كل حادث بالاضافتين المتقابلتين ويجب زيادة المتصف باحديهما من حيث هو كذلك على المتصف بالاخرى فينقطع الناقص والزائد ايضاً .

أقول: لما بين حدوث الحركة والسكون شرع الان في بيان تناهيهما لأن بيان حدوثهما غير كاف في الدلالة وهذا المقام هو المعركة بين الحكماء والمتكلمين فان المتكلمين يمنعون من اتصاف الجسم بحركات لا تتناهى والاوائل جوزوا ذلك والمتكلمون استدلوا على قولهم بوجوه (أحدها) ان كل فرد موجود حادث فالمجموع كذلك وهو ضعيف إذ لا يلزم من حدوث كل فرد حدوث المجموع (الثاني) انها قابلة للزيادة والنقصان فتكون متناهية وهو ضعيف بمعلومات الله تعالى ومقدوراته فان الأولى ازيد من الثانية ولا يلزم تناهيهما (الثالث) التطبيق وهو ان تؤخذ جملة الحركات من الآن إلى الازل جملة ومن زمان الطوفان إلى الازل جملة اخرى ثم تطبق احدى الجملتين بالاخرى فان استمر إلى ما لا يتناهى كان الزائد مثل الناقص هذا خلف وان انقطع الناقص تناهى وتناهى الزائد لأنه انما زاد بمقدار متناه والزائد على المتناهي بمقدار متناه يكون متناهياً (الرابع) ان كل حادث يوصف باضافتين متقابلتين هما السابقية والمسبوقية لأن

كل واحد من الحوادث الغير المتناهية يكون سابقا على ما بعده ولاحقاً لما قبله والسبق واللحوق اضافتان متقابلتان وانما يصح اتصافه بهما لأنهما اخذا بالنسبة إلى شيئين .

إذا عرفت هذا (فنقول) إذا اعتبرنا الحوادث الماضية المبتدئة من الآن تارة من حيث ان كل واحد منهما سابق وتارة من حيث هو بعينه لاحق كانت السوابق واللواحق المتباثنان بالاعتبار متطابقين في الوجود ولا يحتاج في تطابقهما إلى توهم تطبيق ومع ذلك يجب كون السوابق اكثر من اللواحق في الجانب الذي وقع فيه النزاع وإلى هذا اشار بقوله ويجب زيادة المتصف باحدهما اعني باحدى الاضافتين وهو اضافة السبق على المتصف بالاخرى اعني اضافة اللحوق فاذن اللواحق منقطعة في الماضي قبل انقطاع السوابق فتكون متناهية والسوابق ايضاً تكون متناهية لانها زادت بمقدار متناه وهذا الوجه الاخير استنبطه المصنف ولم نعثر عليه في كلام القدماء .

قال : والضرورة قضت بحدوث ما لا ينفك عن حوادث متناهية .

أقول : لما بين ان الاجسام لا تنفك عن الحركة والسكون وبين حدوثهما وتناهيهما وجب القول بحدوث الاجسام لأن الضرورة قضت بحدوث ما لا ينفك عن حوادث متناهية .

قال : فالاجسام حادثة ولما استحال قيام الاعراض الا بها ثبت حدوثها .

أقول : هذا نتيجة ما ذكر من الدليل وهو القول بحدوث الاجسام واما الاعراض فانه يستحيل قيامها بانفسها وتفتقر في الوجود إلى محل تحل فيه وهي اما جسمانية أو غير جسمانية والكل حادث اما الجسمانية فلإمتناع قيامها بغير الاجسام وإذا كان الشرط حادثاً كان المشروط كذلك بالضرورة واما غير الجسمانية فبالدليل الدال على حدوث كل ما سوى الله تعالى والمصنف انما قصد

الاعراض الجسمانية بقوله لما استحال قيام الاعراض إلا بها ثبت حدوثها .

قال : والحدوث اختص بوقته اذ لا وقت قبله والمختار يرجح احد مقدوريه بلا داع ومرجح عند بعضهم .

اقول : لما بين حدوث العالم شرع في الجواب عن شبه الفلاسفة وأقوى شبههم ثلاثة اجاب المصنف عنها في هذا الكتاب (الشبهة الأولى) وهي اعظمها قالوا المؤثر التام في العالم اما أن يكون ازلياً أو حادثاً فان كان ازلياً لزم قدم العالم لأن عند وجود المؤثر التام يجب وجود الأثر معه لأنه لو تأخر عنه ثم وجد لم يخل اما ان يكون لتجدد أمر او لا والأول يستلزم كون ما فرضناه مؤثراً تاما ليس بتام هذا خلف والثاني يستلزم ترجيح أحد طرفي الممكن لا لمرجح لأن اختصاص وجود الأثر بالوقت الذي وجد فيه دون ما قبله وما بعده مع حصول المؤثر التام يكون ترجيحاً من غير مرجح وان كان المؤثر في العالم حادثاً نقلنا الكلام إلى علة حدوثه ويلزم التسلسل والانتهاء إلى المؤثر القديم وهو محال لتخلف الأثر عنه وهذا المحال انما نشأ من فرض حدوث العالم وقد اجاب المتكلمون عن هذه الشبهة بوجوه (احدها) ان المؤثر التام قديم لكن الحدوث اختص بوقت الاحداث لإنتفاء وقت قبله فالاوقات التي يطلب فيها الترجيح معدومة ولا يتمايز إلا في الوهم وأحكام الوهم في مثل ذلك غير مقبولة بل الزمان يبتدء وجوده مع أول وجود العالم ولم يمكن وقوع ابتداء ساير الموجودات قبل ابتداء وجود الزمان أصلا (الثاني) ان المؤثر التام انما يجب وجود أثره معه لو كان موجبا اما إذا كان مختاراً فلا لأن المختار يرجح احد مقدريه على الآخر لا لمرجح فالعالم قبل وجوده كان ممكن الوجود وكذا بعد وجوده لكن المؤثر المختار أراد ايجاده وقت وجوده دون ما قبله وما بعده لا لأمر (الثالث) انه لم لا يجوز اختصاص بعض الاوقات بمصلحة تقتضي وجود العالم فيه دون ما قبل

ذلك الوقت وما بعـــده فالمؤثر التام وان كان حاصلا في الازل لكن لا يجب وجود العالم فيه تحصيلا لتلك المصلحة (الرابـع) ان الله تعالى عالم بوجود العالم وقت وجوده وخلاف علمه محال فلم يمكن وجوده قبل وقت وجوده (الخامس) ان الله تعالى اراد ايجاد العالم وقت وجوده والارادة مخصصة لذاتها (السادس) ان العالم محدث لما تقدم فيستحيل وجوده في الأزل لأن المحدث هو مـا سبقه العدم والازلي ما لم يسبقه العدم والجمع بينهما محال ثم عارضوهم بالحـادث اليومي فانه معلول فعلّته اما القديم فيلزم قدمه أو الحادث فيلزم التسلسل .

قال : والمادة منتفية [١] .

اقول : هذا جواب عن الشبهة الثانية وتقريرهـا انهم قالوا كل حادث فهو مسبوق بامكان وجوده وذلك الامكان ليس أمراً عدميا والا فلا فرق بين نفي الامكان والامكان المنفي ولا قدرة القادر لأنا نعللها به فهو مغاير وليس جوهراً لانه نسبة واضافة فهو عرض فمحله يكون سابقاً عليه وهو المادة فتلك المادة ان كانت قديمة ويستحيل انفكاكها عن الصورة لزم قدم الصورة فيلزم قـــدم الجسم وان كانت حـــادثة تسلسل والجواب قد بينا ان المادة منتفية وقد سلف تحقيقه .

قال : والقبلية لا تستدعي الزمان وقد سلف تحقيقه .

---

(١) الثاني من ادلة الحكماء أن الجسم مركب من المادة والصورة كذلك فالمركب فيهما قديم اما الصغرى فلما تقدم في بحث مبدأ الجسم واما الكبرى فلما بين الشارح في الكتاب وعلى هذا فالمادة ان كانت قديمة ثبت المطلوب وقد ذهب افلاطون إلى ان ذلك الجوهر المتصل قائم بذاته غير خال من شيء آخر فهو شيء بسيط قابل لطريان الاتصال والانفصال عليه مع بقائه في الحالين في ذاته فهو من حيث ذاته يسمى جسما ومن حيث قبوله للصور النوعية التي لانواع الاجسام يسمى هيولى وهذا القول هو مختار الخواجه «ره» .

أقول : هذا جواب عن الشبهة الثالثة وتقريرها انهم قالوا كل حادث فان عدمه سابق على وجوده واقسام السبق منتفية هيهنا إلا الزماني فكل حادث يستدعي سابقية الزمان عليه فالزمان ان كان حادثاً لزم ان يكون زمانياً وهو محال وان كان قديماً وهو مقدار الحركة لزم قدمها لكن الحركة صفة للجسم فيلزم قدمه والجواب ما تقدم من أن السبق لا يستدعي الزمان والالزم التسلسل .

قال : الفصل الرابع في الجواهر المجردة اما العقل فلم يثبت دليل على امتناعه .

اقول : لما فرغ من البحث عن الجواهر المقارنة شرع في البحث عن الجواهر المجردة ولبعدها عن الحس أخرها عن البحث عن المقارنات وفي هذا الفصل مسائل :

المسئلة الاولى : في العقول المجردة

(وأعلم) ان جماعة من المتكلمين نفوا هذه الجواهر واحتجوا بانه لو كان هيهنا موجود ليس بجسم ولا جسماني لكان مشاركاً لواجب الوجود في هذا الوصف فيكون مشاركاً له في ذاته وهذا الكلام سخيف لأن الاشتراك في الصفات السلبية لا يقتضي الاشتراك في الذوات فان كل بسيطين يشتركان في سلب ما عداهما عنهما مع انتفاء الشركة بينهما في الذات بل الاشتراك في الصفات الثبوتية لا يقتضي الاشتراك في الذوات لأن الاشياء المختلفة قد يلزمها لازم واحد فاذا ثبت ذلك لم يلزم من كون هذه الجواهر المجردة مشاركة للواجب تعالى في وصف التجرد وهو سلبي مشاركتها له في الحقيقة فلهذا لم يجزم المصنف بنفي هذه الجواهر المجردة .

قال : وادلة وجوده مدخولة كقولهم الواحد لا يصدر عنه أمران

ولا سبق لمشروط باللاحق في تأثيره أو وجوده والا لما انتفت صلاحية التأثير عنه لأن المؤثر هيهنا مختار .

اقول : لما بين انتفاء الجزم بعدم الجوهرالمجرد الذي هو العقل شرع في بيان انتفاء الجزم بثبوته وذلك ببيان ضعف ادلة المثبتين له (واعلم) ان اكثر الفلاسفة ذهبوا إلى ان المعلول الأول هو العقل الاول وهو موجود مجرد عن الاجسام والمواد في ذاته وتأثيره معاً ثم أن ذلك العقل يصدر عنه عقل وفلك لتكثره باعتبار كثرة جهاته الحاصلة من ذاته ومن فاعله (ثم) يصدر من العقل الثاني عقل ثالث وفلك ثان وهكذا إلى أن ينتهي إلى العقل الاخر وهو المسمى بالعقل الفعال وإلى الفلك الاخر التاسع وهو فلك القمر واستدلوا على اثبات الجواهر المجردة التي هي العقول بوجوه (الأول) قالوا ان الله تعالى واحد فلا يكون علة للمتكثر فيكون الصادر عنه واحداً فلا يخلو اما أن يكون جسماً او مادة أو صورة أو نفساً أو عرضاً أو عقلا والاقسام كلها باطلة سوى الاخير (اما الأول) فلأن كل جسم مركب من المادة والصورة وقد بينا ان المعلول الأول واحد وإلى هذا القسم اشار بقوله الواحد لا يصدر عنه امران (واما الثاني) فلأن المادة هي الجوهر القابل فلا تصلح للفاعلية لأن نسبة الإمكان ونسبة الفاعل نسبة الوجوب ويستحيل ان تكون نسبة الشيء الواحد إلى الواحد نسبة امكان ووجوب فاذا لم تصلح المادة للفاعلية لم تكن هي المعلول الأول السابق على غيره لأن المعلول الاول يجب أن يكون علة فاعلة لما بعده وإلى هذا القسم اشار بقوله وإلا لما انتفت صلاحية التأثير عنه اي لا سبق للمادة التي لا تصلح أن تكون فاعلا وإذا لم تكن سابقة لم تكن هي المعلول الأول لما بينا ان المعلول الأول سابق على غيره من المعلولات .

واما (الثالث) فلأن الصورة مفتقرة في فاعليتها وتأثيرها إلى المادة لأنها

انما تؤثر إذا كانت موجودة مشخصة وانما تكون كذلك إذا كانت مقارنة للمادة فلو كانت الصورة هي المعلول الأول السابق على غيره لكانت مستغنية في عليتها عن المادة وهو محال فالحاصل أن الصورة محتاجة في وجودها الشخصي إلى المادة فلا تكون سابقة عليها وعلى غيرها من الممكنات لإستحالة اشتراط السابق باللاحق وإلى هذا اشار بقوله ولا سبق لمشروط أي للصورة باللاحق أي بالمادة في وجوده (وأما الرابع) فلأن النفس انما تفعل بواسطة البدن فلو كانت هي المعلول الأول لكانت علة لما بعدها من الاجسام فتكون مستغنية في فعلها عن البدن فلا تكون نفساً بل عقلاوهو محال فهي إذاً مشروط تأثيرها بالاجسام فلو كانت سابقة عليها لكان السابق مشروطا باللاحق في تأثير المستند اليه وهو محال وإلى هذا اشار بقوله ولا سبق لمشروط أى النفس باللاحق أي الجسم في تأثيره (واما الخامس) فلأن العرض محتاج فى وجوده إلى الجوهر فلو كان المعلول الأول عرضا لكان علة للجواهر كلها فيكون السابق مشروطاًباللاحق في وجوده وهو باطل بالضرورة واليه اشار بقوله ولا سبق لمشروط باللاحق في وجوده فالحاصل ان الصورة والعرض مشروطان بالمادة والجوهر فلا يكونان سابقين عليهما والنفس انما تؤثر بواسطة الجسم فلا تكون متقدمة عليه تقدم العلة على المعلول والا لإستغنت في تأثيرها عنه إذا عرفت هذا الدليل فنقول بعد تسليم اصوله انه انما يلزم لو كان المؤثر موجباً واما إذا كان مختاراً فلا فان المختار تتعدد آثاره وافعاله وسيأتي الدليل على انه مختار .

قال : وقولهم استدارة الحركة توجب الارادة المستلزمة للتشبه بالكامل اذا طلب الحاصل [١] فعلا او قوة يوجب الانقطاع وغير الممكن محال لتوقفه

---

(١) يعني أن الكمال المطلوب ليس حاصلا وإلا انقطعت الحركة ولا حاصلا بالقوة وإلا لانقطعت ايضاً ولا غير الممكن لأن شعور الفلك مانع عن طلب غير الممكن فتعين أن تكون الحركة لطلب كمال يحصل بالتدريج إلى الأبد .

على دوام ما اوجبنا انقطاعه وعلى حصر اقسام الطلب مع المنازعة في امتناع طلب المحال .

أقول ، هذا هو الوجه الثاني من الوجوه التي استدلوا بها على اثبات العقول المجردة مع الجواب عنه وتقرير الدليل ان نقول حركات السموات إرادية لأنها مستديرة وكل حركة مستديرة ارادية لأن الحركة اما طبيعية أو قسرية والمستدير لا تكون طبيعية لأن المطلوب [1] بالطبع لا يكون متروكاً بالطبع وكل جزء من المسافة في الحركة المستديرة فإن تركه بعينه هو التوجه اليه وإذا انتفت الطبيعة انتفت القسرية لأن القسر على خلاف الطبع وحيث لا طبع فلا قسر فثبت انها ارادية وكل حركة ارادية فانها تستدعي مطلوبا لأن العبث لا يدوم وذلك المطلوب يجب ان يستكمل الطالب به وإلا لم يتوجه بالطلب نحوه فاما أن يكون كمالا في نفسه اولا والثاني محال وإلا لجاز انقطاع الحركة لأنه لا بد أن يظهر لذلك الطالب أن ذلك المطلوب ليس بكمال في ذاته فيترك الطلب وإذا كان المطلوب كما لا حقيقة فاما أن يحصل بالكلية وهو محال وإلا لإنقطعت الحركة فيجب أن يحصل على التعاقب وإلا لما كانت كمالات الفلك حاضرة بأسرها سوى الوضع لأنه كامل في جوهره وباقي معقولاته غير الوضع فان اوضاعه الممكنة ليست حاضرة بأسرها إذ لا وضع يحصل له إلا وهناك اوضاع لا نهاية لها معدومة عنه ولا يمكن حصولها دفعة فهي انما تحصل على التعاقب ثم أن الفلك لما تصور كمال العقل وانه لم يبق فيه شيء بالقوة إلا وقد

---

(١) وبيان ذلك ان الحركة اما طبيعية أو قسرية أو ارادية وحركة الفلك ليست طبيعية لأنها مستديرة وكل مستدير ليس طبيعياً بيانه أن الحركة المستديرة تترك جزءاً وتطلب ذلك الجزء بعينه والمطلوب بالطبع لا يكون متروكاً بالطبع وإذا ثبت أنها ليست طبيعية ثبت انها ليست قسرية .

خرج إلى الفعل اشتاق إلى التشبه به في ذلك ليستخرج ما فيه بالقوة إلى الفعل ولما تعذر ذلك دفعة استخراج كماله في اوضاعه على التعاقب فقد ظهر من هذا وجود عقل يتشبه به الفلك في حركته فان كان واحداً لزم تشابه الحركات الفلكية في الجهات والسرعة والبطؤ وليس كذلك فيجب وجود عقول متكثرة بحسب تكثر الحركات في الجهة والسرعة والبطؤ لا يقال لم لا يتحرك لأجل نفع السافل أو لم لا يختلف في السرعة والبطؤ والجهة لذلك لأنا نقول الفلكيات أشرف من هذا العالم ويستحيل أن يفعل العالي شيئاً لأجل السافل وإلا لكان مستكملا به فالكامل مستكمل بالناقص هذا خلف فلا يمكن ان تكون الحركة في أصلها ولا في هيئتها لأجل نفع السافل فهذا تقرير الدليل [1] والجواب ان هذا مبني على دوام الحركة ونحن قد بينا حدوث العالم فيجب انقطاعها فيبطل هذا الدليل من أصله وأيضاً فهذا الدليل يتوقف على حصر أقسام الطلب والاقسام التي ذكروها ليست حاصرة سلمنا لكن لم لا يجوز ان يكون الطلب لما يستحيل حصوله أو لما هو حاصل ولا شعور للطالب بذلك ونحن نمنع وجوب الشعور بذلك ثم نقول لا نسلم ان الحركة الفلكية دورية فلم لا يتحرك على الاستقامة سلمنا انها دورية فلم لا تكون قسرية قوله انتفاء الطبع يقتضي انتفاء القسر قلنا ممنوع فان حركة المحوي بالحاوي حركة قسرية وإن كانت بالعرض وهي دورية سلمنا لكن الحركة ليست مقصودة بالذات بل انما تراد لغيرها فلم حصرتم ذلك الغير في استخراج الاوضاع ولم لا يجوز أن يكون للفلك كمالات غير الاوضاع معدومة كالتعقلات المتجددة وأيضاً فانه على

---

(١) هذا الدليل موقوف على دوام الحركة التي اوجبنا انقطاعها حيث بينا حدوث العالم وأيضاً موقوف على حصر الاقسام للطلب فيا ذكر وهو ممنوع فانا لا نسلم أن طلب المحسوس لا يكون إلاللجذب أو للدفع لم لا يجوز ان يكون بمعرفته أو غيرها.

قدر خاص فباقي انواع الكم عنه معدومة وكذا كثير من انواع الكيف فلم اوجبتم الحركة في الوضع للتشبه باستخراج انواع الأوضاع ولم توجبوا استخراج باقي الاعراض من الكم والكيف بل الاين[١] عنه معدومة مع استحالة حصولها له عندكم فلم لا يجوز مثلها في الاوضاع سلمنا ذلك لكن لم أوجبتم وجود عقل يتشبه به الفلك ولم لا يقال ان خروج [٢] الاوضاع كمال مقصود له فيتحرك لطلبه من غير حاجة إلى متشبه به سلمنا لكن لم أحلتم نفع السافل وحديث الاستكمال مع انه خطابي غير لازم وبالجملة فهذا الوجه ضعيف جداً إذا عرفت هذا فنرجع إلى تتبع الفاظ الكتاب فقوله وقولهم يقرء بالجر عطفاً على قوله كقولهم وقوله استدارة الحركة توجب الارادة اشارة إلى ما نقلناه عنهم من ان الحركة المستديرة لا تكون إلا ارادية (وقوله) المستلزمة للتشبه بالكامل إشارة إلى ان الغاية من الحركة ليس كما لا يحصل دفعة ولا ممتنع الحصول بل هو التشبه الحاصل على التعاقب (وقوله) إذ طلب الحاصل فعلا أو قوة يوجب الانقطاع إشارة إلى ان ذلك الكمال ليس حاصلا بالفعل وإلا لانقطعت الحركة ولا بالقوة التي يمكن حصولها دفعة لذلك ايضاً (وقوله) وغير الممكن محال إشارة إلى ان الكمال إذا كان ممتنع الحصول استحال طلبه (وقوله) لتوقفه على دوام ما اوجبنا انقطاعه إشارة إلى بيان ضعف هذا الدليل فانه مبني على دوام الحركة وقد بينا وجوب انقطاعه (وقوله) وعلى حصر اقسام الطلب إشارة إلى اعتراض ثان وهو ان نمنع حصر اقسام الطلب في انه اما ان يكون كمالا حاصلا أو ممتنع الحصول أو يحصل على التعاقب (قوله) مع المنازعة في امتناع طلب المحال إشارة إلى اعتراض آخر وهو انا نمنع استحالة طلب المحال لجواز الجهل على الطالب .

---

(١) أي الامكنة التي من غير امكنة الافلاك .

(٢) قوله خروج الاوضاع كمال مفقود له فيكون مطلوبه كمالاً محسوساً لا أمراً معقولاً .

قال : وقولهم لا عليّة بين المتضايفين وإلا لأمكن الممتنع أو علل الاقوى بالاضعف لمنع الامتناع الذاتي .

أقول : هذا هو الوجه الثالث من الوجوه التي استدلوا بها على اثبات العقول وتقريره[1] أن نقول الافلاك ممكنة فلها علة فهي إن كانت غير جسم ولاجسماني ثبت المطلوب وان كانت العلة جسمانية لزم الدور وان كانت جسماً فاما ان يكون الحاوي علة للمحوي او بالعكس والثاني محال لأن المحوي اضعف من الحاوي فلو كان المحوي علة لزم تعليل الاقوى الذي هو الحاوي بالاضعف الذي هو المحوي وهو محال والاول وهو ان يكون الحاوي علة للمحوي محال ايضاً وبيانه يتوقف على مقدمات (احديها) ان الجسم لا يكون علة إلا بعد صيرورته شخصاً معينا وهو ظاهر لأنه انما يؤثر إذا صار موجوداً بالفعل ولا وجود لغير الشخصي (الثانية) أن المعلول حال فرض وجود العلة يكون ممكناً وانما يلحقه الوجوب بعد وجود العلة ووجوبها (الثالثة) إن الأشياء المتصاحبة لا تتخالف في الوجوب والإمكان إذا عرفت هذا فنقول لو كان الحاوي علة للمحوي لكان متقدماً بشخصه المعين على وجود المحوي فيكون المحوي حينئذ ممكنا فيكون انتفاء الخلاء ممكناً لأنه مصاحب لوجود المحوي لكن الخلاء ممتنع لذاته والجواب بعد تسليم امتناع الخلاء لا نسلم كون

---

(١) وتقريره انه لا يخلو اما أن يكون موجداً لفلك الجسم أو العقل والأول مستحيل فيتمين الثاني وهو المطلوب ووجه استحالة كون الموجد جسماً ان الموجد لا يخلو اما أن يكون محوياً بالفلك أو حاوياً له وكلاهما محال اما الأول فلأن الحاوي اشرف من المحوي فلا يمكن أن يكون الأحسن علة للاشرف وإلى هذا أشار بقوله أو علل الأقوى بالاضعف واما الثاني فلأن الحاوي لكونه علة مقدم على المحوي ففي رتبة عدم المحوي في ظرف وجود الحاوي يلزم الخلاء فحيث أن الخلاء محال يستحيل أن تكون علة الفلك الجسم الحاوي ، واليه اشار وإلا لأمكن الممتنع فيكون انتفاع الخلاء واجباً لا ممكناً .

الامتناع ذاتياً إذا عرفت هذا فنرجع إلى تتبع الفاظ الكتاب فنقول (قوله) لا علية بين المتضايفين معناه الذي يفهم من هذا الكلام انه لا علية بين الحاوي والمحوي وسماهما المتضايفين لأن أحدهما من حيث هو حاو مضائف للآخر والآخر من حيث هو محوي مضائف له وهذان الوصفان من باب المضاف و (قوله) وإلا لأمكن الممتنع إشارة إلى ما بيناه من امكان الخلاء الممتنع لذاته على تقدير كون الحاوي علة و (قوله) أو علل الاقوى بالاضعف إشارة إلى ما بيناه من كون الضعيف علة في القوي على تقدير كون المحوي علة للحاوي و (قوله) لمنع الامتناع الذاتي اشارة إلى ما بيناه في الجواب من المنع من كون الخلاء ممتنعاً لذاته فهذا ما فهمناه من هذا الموضع .

المسئلة الثانية : في النفس الناطقة

قال : واما النفس فهي كال اول لجسم طبيعي آلي ذي حيوة بالقوة .

أقول : هذا هو البحث عن أحد انواع الجوهر وهو البحث عن النفس الناطقة وقبل البحث عن أحكامها شرع في تعريفها وقد عرفها الحكماء بانها كمال أول لجسم طبيعي آلي ذي حيوة بالقوة لأن الجسم إذا أخذ بمعنى المادة كانت النفس المتضمنة اليه الذي يحصل من اجتماعهما نبات أو حيوان أو انسان صورة وإذا اخذ بمعنى الجنس كانت كمالا لأن طبيعة الجنس ناقصة قبل الفصل وعرفوا النفس بالكمال دون الصورة لأن النفس الانسانية غير حالة في البدن فليست صورة له وهي كمال له وإعلم أن الكمال منه أول وهو الذي يتنوع به الشيء كالفصول ومنه ثان وهو ما يعرض للنوع بعد كماله من صفاته اللازمة والعارضة فالنفس من القسم الأول وهي كمال لجسم طبيعي لا صناعي كالسرير وغيره وليست كمالا لكل طبيعي حتى البسائط بل هي كمال لجسم طبيعي آلي يصدر عنه افعاله بواسطة الآلات ومعناه كونه ذا آلات يصدر عنه بتوسطها

وبغير توسطها ما يصدر عنه من افاعيل الحيوة التي هي التغذي والنمو والتوليد والادراك والحركة الارادية والنطق .

المسئلة الثالثة : في أن النفس الناطقة ليست هي المزاج

قال : وهي مغايرة لما هي شرط فيه لاستحالة الدور .

أقول : ذهب المحققون إلى أن النفس الناطقة مغايرة للمزاج ويدل عليه ثلاثة أوجه (الأول) ما ذكره الاوائل أن النفس الناطقة شرط في حصول المزاج لأن المزاج انما يحصل من اجتماع العناصر المتضادة فعلة ذلك الاجتماع يجب أن تكون متقدمة عليه وكذا شرط الاجتماع وهو النفس الناطقة فلا تكون هي المزاج المتأخر عن الاجتماع لإستحالة الدور (١) وفي هذا الوجه نظر لأنهم عللوا حدوث النفس بالاستعداد الحاصل من المزاج فكيف جعلوا الآن حدوث الاجتماع من النفس وللشيخ هيهنا كلام طويل ليس هذا موضع ذكره .

قال : وللممانعة في الاقتضاء (٢)

أقول : هذا هو الوجه الثاني وتقريره أن المزاج يمانع النفس في مقتضاها كما في الرعشة فان مقتضى النفس الحركة إلى جانب ومقتضى المزاج الحركة إلى جانب آخر وتضاد الآثار يستدعي تضاد المؤثر فهيهنا الممانعة بين النفس والمزاج في جهة الحركة وكذلك قد يقع بينهما الممانعة في نفس الحركة اما بأن تكون

---

(١) لو كانت النفس هي المزاج كما حكي عن جالينوس لزم توقف الشيء على نفسه إذ النفس اما شرط للمزاج أو مشروط بالمزاج فلو كانا شيئا واحداً لزم توقف الشيء على نفسه الذي يعبر عنه بالدور النفسي الدور في نفس الشيء وهو محال لالتزامه كون الشيء الواحد موجوداً ومعدوماً في وقت واحد .

(٢) فان النفس تقتضي شيئاً والمزاج يقتضي شيئاً آخر فان الماشي مزاجه يقتضي السكون ونفسه تقتضي الحركة فتبين انهما شيئان إذ لا يعقل ان يقتضي شيء واحد أمرين متقابلين .

الحركة نفسانية لا يقتضيها المزاج كما في حال حركة الانسان على وجه الأرض فان مزاجه يقتضي السكون عليها ونفسه تقتضي الحركة أو بان تكون طبيعية لا تقتضيها النفس كما في حال الهوى .

قال : ولبطلان [١] احدهما مع ثبوت الاخر .

اقول : هذا هو الوجه الثالث الدال على أن النفس مغايرة للمزاج وتقريره أن الادراك انما يكون بواسطة الانفعال فاللامس إذا أدرك شيئاً فلا بد من أن ينفعل عن الملموس فلو كان اللامس هو المزاج لبطل عند انفعاله وحدثت كيفية مزاجية أخرى وليس المدرك هو الكيفية الأولى لبطلانها ووجوب بقاء المدرك عند الادراك ولا الثانيـــة لأن المدرك لا بد وان ينفعل عن المدرك والشيء لا ينفعل عن نفسه .

المسئلة الرابعة : في ان النفس ليست هي البدن

قال : ولما يقع الغفلة عنه .

أقول : ذهب من لا تحصيل له إلى ان النفس الناطقة هي البدن وقد ابطله المصنف بوجوه ثلاثة (الأول) ان الانسان قـــد يغفل عن بدنه واعضائه واجزائه الظاهرة والباطنة وهو متصور لذاته ونفسه فيجب ان تغايرها فقوله ولما يقع الغفلة عنه عطف على قوله لما هي شرط فيه أي والنفس مغايرة لما هي شرط فيه ولما يقع الغفلة عنه اعني البدن .

قال : والمشاركة به .

اقول : هذا هو الوجه الثاني الدال على أن النفس ليست هي البدن وتقريره

---

(١) وتقريره على ما في القوشجي إن النفس تبقى عند بطلان المزاج فإن زيداً مثـــلا له مزاج عند طفولته ككون مزاجه حاراً لا يبقي ذلك المزاج عند بلوغه إلى سن الشباب فيصير مزاجه بارداً مثلا ولا شك ان الباقي غير الزائل .

أن البدن جسم وكل جسم على الاطلاق فانه مشارك لغيره من الاجسام في الجسمية فالانسان يشارك غيره من الاجسام في الجسمية ويخالفه في النفس الانسانية وما به المشاركة غير ما به المباينة فالنفس غير الجسم فقوله المشاركة به عطف على قوله الغفلة عنه أي وهي مغايرة لما يقع الغفلة عنه والمشاركة به .

قال : والتبدل فيه .

اقول : هذا هو الوجة الثالث وتقريره ان اعضاء البدن واجزائه تتبدل كل وقت وتستبدل ما ذهب بغيره فان الحرارة الغريزية تقتضي تحليل الرطوبات البدنية فالبدن دائماً في التحلل والاستخلاف والهوية باقية من أول العمر إلى آخره والمتبدل مغاير للباقي فالنفس غير البدن فقوله والتبدل فيه عطف على قوله والمشاركة به أي وهي مغايرة لما يقع المشاركة به والتبدل فيه .

المسئلة الخامسة : في تجرد النفس

قال : وهي جوهر مجرد لتجرد عارضها .

اقول : اختلف الناس في ماهية النفس وانها هل هي جوهر أم لا والقائلون بانها جوهر اختلفوا في انها هل هي مجرد أم لا والمشهور عند الاوائل وجماعة من المتكلمين كبني نوبخت من الامامية والمفيد منهم والغزالي من الاشاعرة انها جوهر مجرد ليست بجسم ولا جسماني وهو الذي اختاره المصنف (ره) واستدل على تجردها بوجوه الاول تجرد عارضها وهو العلم وتقرير هذا الوجه ان هيهنا معلومات مجردة عن المواد فالعلم المتعلق بها يكون لا محالة مطابقاً لها فيكون مجرداً لتجردها فمحله وهو النفس يجب ان يكون مجرداً لإستحالة حلول المجرد في المادي .

قال : وعدم انقسامه .

اقول : هذا هو الوجه الثاني وهو أن العارض للنفس اعني العلم غير منقسم فمحله أعني المعروض كذلك وتقرير هذا الدليل يتوقف على مقدمات (احديها)

ان هيهنا معلومات غير منقسمة وهو ظاهر فان واجب الوجود غير منقسم وكذا الحقائق البسيطة (الثانية) العلم بها غير منقسم لأنه لو انقسم لكان كل واحد من اجزائه اما ان يكون علما أو لا والثاني باطل لأنه عند الاجتماع اما أن يحصل أمراً زايد أولا فان كان الثاني لم يكن ما فرضناه علماً بعلم هذا خلف وان كان الأول فذلك الزايد اما ان يكون منقسماً فيعود البحث أو لا يكون فيكون العلم غير منقسم وهو المطلوب وان كان كل جزء علما فاما ان يكون علما بكل ذلك المعلوم فيكون الجزء مساويا للكل هذا خلف أو ببعضه فيكون ما فرضناه غير منقسم منقسماً هذا خلف (الثالثة) ان محل العلم غير منقسم لأنه لو انقسم لأنقسم العلم لأنه ان لم يحل في شيء من اجزائه لم يحل في ذلك المحل وإن حل فاما أن يكون في جزء غير منقسم وهو المطلوب أو في أكثر من جزء فاما ان يكون الحال في احدهما عين الحال في الآخر وهو محال بالضرورة أو غيره فيلزم الانقسام (الرابعة) ان كل جسم وكل جسماني فهو منقسم لانا قد بينا [١] أن لا وجود لوضعي غير منقسم وإذا ثبتت هذه المقدمات ثبت تجرد النفس وفيه نظر [٢] للمنع من المساواة [٣] مطلقا عند المساواة في تعلق الجزء بكل المعلوم كالكل .

قال : وقوتها على ما تعجز المقارنات عنه .

---

(١) في المسئلة السادسة من الفصل الاول .

(٢) قوله وفيه نظر واعتراض الشارح العلامة على الخواجه عل القول بأن حقيقة العلم هي نفس الاضافة واما عل القول بأنه حقيقة ذات الاضافة فمساواته له في الاضافة تستلزم مساواته له في المقدار الذي هو مفروض عل تقدير الانقسام والمساواة في المقدار بين الجزء والكل باطلة بالضرورة .

(٣) وجه النظر بين نمنع إذا كان كل جزء من العلم علماً وكان بكل ذلك المعلوم ان يكون مساوياً لكل العلم ومساواة جزء الشيء لكله في المتعلق بشيء ليست بباطلة .

اقول : هذا هو الوجـــه الثالث وتقريره ان النفوس البشرية تقوى على ما لا تقوى عليه المقارنات للمادة فلا تكون مادية لأنهـا تقوى على مالا يتناهى لأنهـا تقوى على تعقلات الأعداد الغير المتناهية وقد بينا [1] أن القوة الجسمانية لا تقوى على ما لا يتناهى فتكون مجردة وفيه نظر لأن التعقل قبول لا فعل وقبول ما لا يتناهى في الجسمانيات ممكن .

قال : ولحصول عارضها بالنسبة إلى ما يعقل محلا منقطعا

اقول : هذا هو الوجه الرابع وتقريره أن النفس لو حلت جسما من قلب أو دماغ لكانت دائمة التعقل له او كانت لا تعقـله البتة والتالي باطـل بقسميه فكذا المقدم بيان الشرطية ان القوة العاقلة إذا حلت في قلب أو دماغ لم يخـل اما ان تكفي صورة ذلك المحل في التعقل او لا تكفي فان كفت لزم حصول التعقل دائما لدوام تلك الصورة للمحل وان لم تكف لم تعقله البتة لإستحالة أن يكون تعقّلها مشروطا بحصول صورة اخرى لمحلها فيها وإلا لزم اجتماع المثلين واما بطلان التالي فظاهر لأن النفس تعقل القلب والدماغ في وقت دون وقت ولنرجع إلى الفاظ الكتاب فقوله (ره) ولحصول عارضها يعني بالعارض التعقل وقوله بالنسبة إلى ما يعقل محلا منقطعا أي ولحصول العارض وهو التعقل بالنسبة إلى ما يعقل محلاً من قلب او دماغ حصولا منقطعا لا دائما .

قال : ولاستلزام استغناء العارض استغناء المعروض .

أقول : هذا وجه خامس يدل على تجرد النفس العاقلة وتقريره : ان النفس تستغني في عارضها وهو التعقل عن المحل فتكون في ذاتهـــا مستغنية عنه لأن استغناء العارض يستلزم استغناء المعروض لأن العارض محتاج إلى المعروض فلو كان المعروض محتاجاً إلى شيء لكان العارض اولى بالاحتياج اليه فإذا استغنى العارض وجب استغناء المعروض وبيان استغناء التعقل عن المحل ان النفس تدرك

(١) في المسئلة الثانية عشرة من الفصل الثالث من المقصد الأول .

ذاتها لذاتها لا لآلة وكذا تدرك آلتها وتدرك ادراكها لذاتها ولآلتها كل ذلك من غير آلة متوسطة بينها وبين هذه المدركات فإذن هي مستغنية في ادراكها لذاتها ولآلتها ولإدراكها عن الآلة فتكون في ذاتها مستغنية عن الآلة ايضاً فقوله ولإستلزام استغناء العارض عنى بالعارض هيهنا التعقل وقوله استغناء المعروض عنى به النفس التي يعرض لها التعقل .

قال : ولانتفاء التبعية .

اقول : الذي فهمناه من هذا الكلام ان هذا وجه آخر دال على تجرد النفس وتقريره ان القوة المنطبعة في الجسم تضعف بضعف ذلك الجسم الذي هو شرط فيها والنفس بالضد من ذلك فانها حال ضعف الجسم كما في وقت الشيخوخة تقوى وتكثر تعقلاتها فلو كانت جسمانية لضعفت بضعف محلها وليس كذلك فلما انتفت تبعية النفس للجسم في حال ضعفه دل ذلك على انها ليست جسمانية .

قال : ولحصول الضد .

أقول : هذا وجه سابع يدل على تجرد النفس وتقريره أن القوة الجسمانية مع توارد الافعال عليها وكثرتها تضعف وتكل لأنها تنفعل عنها فان من نظر طويلا إلى قرص الشمس لا يدرك في الحال غيرها ادراكا تاما والقوى النفسانية بالضد من ذلك فان عند كثرة التعقلات تقوى وتزداد فالحاصل لها عند كثرة الافعال هو ضد ما يحصل للقوة الجسمانية عند كثرة الافعال فهذا ما خطر لنا في معنى قوله ولحصول الضد .

المسئلة السادسة : في ان النفس البشرية متحدة في النوع

قال : ودخولها تحت حدّ واحد يقتضي وحدتها.

أقول : اختلف الناس في ذلك فذهب الأكثر إلى أن النفوس البشرية متحدة

بالنوع متكثرة بالشخص وهو مذهب ارسطاطاليس وذهب جماعة من القدماء إلى انها مختلفة بالنوع واحتج المصنف على وحدتها بأنها يشملها حد واحد والأمور المختلفة يستحيل اجتماعها تحت حد واحد وعندي في هذا نظر فان التحديد ليس لجزئيات النفس حتى يلزم ما ذكروه بل لمفهوم النفس وهو المعنى الكلي وذاك كما يحتمل أن يكون نوعاً يحتمل أن يكون جنسا فان قال ان حد الكلي حد لكل نفس إذ لا يعقل من كل نفس سوى ما قلناه في التحديد منعنا ذلك والزمناه الدور لأن الأشياء المتكثرة انما يصح جمعها في حد واحد لو كانت متحدة في الماهية فلو استفدنا وحدتها من الدخول في الحد الواحد لزم الدور والتحديد ليس راجعا إلى المفهوم من النفس بل إلى حقيقتها في نفس الأمر وإلا لكان الحد حدا بحسب الاسم لا حداً بحسب الحقيقة .

قال : واختلاف العوارض لا يقتضي اختلافها .

أقول : هذا جواب عن شبهة من استدل على اختلافها وتقرير الدليل انهم قالوا وجدنا النفوس البشرية تختلف في العفة والفجور والذكاء والبلادة وليس ذلك من توابع المزاج لأن المزاج قد يكون واحداً والعوارض مختلفة فإن بارد المزاج قد يكون في غاية الذكاء وكذا حار المزاج قد يكون في غاية البلادة وكذلك المزاج قد يتبدل والصفة النفسانية باقية ولا من الأسباب الخارجة لانها قد تكون بحيث تقتضي خلقا والحاصل ضده فعلمنا انها لوازم للماهية وعند اختلاف اللازم يختلف الملزوم والجواب أن الملزومات مختلفة وليست هي النفس وحدها بل النفس والعوارض المختلفة ومجموع النفس مع العوارض إذا كان مختلفا لا يلزم أن يكون كل جزء أيضا مختلفا فهذه الحجة مغالطة هذا صورة ما أجاب به المصنف في بعض كتبه عن هذه الحجة وفي هذا نظر والأقرب في الجواب ما ذكره هيهنا وهو أن هذه عوارض مفارقة غير لازمة فاختلافها لا يقتضي اختلاف المعروض .

المسئلة السابعة : في ان النفوس البشرية حادثة

قال : وهي حادثة وهو ظاهر على قولنا وعلى قول الخصم لو كانت أزلية لزم اجتماع الضدين أو بطلان ما ثبت أو ثبوت ما يمتنع .

أقول : اختلف الناس في ذلك فالمليون ذهبوا إلى انها حادثة وهو ظاهر على قواعدهم لما ثبت من حدوث العالم وهي من جملة العالم ولأجل ذلك قال المصنف وهو ظاهر على قولنا وأما الحكماء فقد اختلفوا هيهنا فقال أرسطو انها حادثة وقال افلاطون انها قديمة والمصنف ذكر هيهنا حجة أرسطو أيضاً على الحدوث وتقرير هذه الحجة أن النفوس لو كانت أزلية لكانت أما واحدة أو كثيرة والقسمان باطلان فالقول بقدمها باطل أما الملازمة فظاهر وأما بطلان وحدتها فلأنها لو كانت واحدة ازلا فاما ان تتكثر فيما لا يزال أولا تتكثر والثاني باطل وإلا لزم أن يكون ما يعلمه زيد يعلمه كل أحد و كذا ساير الصفات النفسانية لكن الحق خلاف ذلك فانه قد يعلم زيد شيئاً وعمرو جاهل به ولو اتحدت نفساهما لزم اتصاف كل واحد بالضدين والأول باطل أيضاً لأنها لو تكثرت لكانت النفسان الموجودتان الآن أما ان كانتا حاصلتين قبل الانقسام فقد كانت الكثرة حاصلة قبل فرض حصولها هذا خلف وأما أن يقال حدثتا بعد الانقسام وهو محال وإلا لزم حدوث النفسين وبطلان النفس التي كانت موجودة وأظن ان قوله (ره) وإلا لزم اجتماع الضدين اشارة إلى هذه اللوازم الناشئة عن هذا القسم من المنفصلة لأن القول بالوحدة فيما لا يزال يستلزم اتصاف النفوس بالضدين والقول بالكثرة فيما لا يزال مع حصولها يستلزم تكثر ما فرضناه واحداً وهو جمع بين الضدين أيضاً والقول بالكثرة مع تجددها يستلزم بطلان النفس الواحدة وحدوث هاتين النفسين مع فرض قدمها وهو جمع بين الضدين أيضا وأما بطلان كثرتها ازلا فلأن التكثر أما بالذاتيات أو باللوازم أو بالعوارض والكل باطل أما الأول فلما ثبت من

وحدتها بالنوع وكذا الثاني لأن كثرة اللوازم تستلزم كثرة الملزومات واظن أن قوله أو بطلان ما ثبت اشارة إلى هذا لأن القول بالكثرة الذاتية يستلزم بطلان وحدتها بالنوع وقد أثبتناه (وأما الثالث) فلأن اختلاف العوارض للذوات المتساوية بالنوع انما يكون عند تغاير المواد لأن نسبة العارض [١] إلى المثلين واحدة ومادة النفس البدن لإستحالة الانطباع[٢] عليها وقبل البدن لا مادة وإلا لزم التناسخ وهو محال وأظن أن قوله أو ثبوت ما يمتنع اشارة إلى هذا .

المسئلة الثامنة : في ان لكل نفس بدنا واحداً وبالعكس

قال : وهي مع البدن على التساوي .

أقول : هذا حكم ضروري أو قريب من الضروري فان كل انسان يجد ذاته ذاتا واحدة فلو كان لبدن نفسان لكان تلك الذات ذاتين وهو محال فيستحيل تعلق النفوس الكثيرة ببدن واحد وكذا العكس فانه لو تعلقت نفس واحدة ببدنين لزم ان يكون معلوم أحدهما معلوما للآخر وبالعكس وكذا باقي الصفات النفسانية وهو باطل بالضرورة .

المسئلة التاسعة : في ان النفس لا تفنى بفناء البدن

قال : ولا تفنى بفنائه .

أقول : اختلف الناس هيهنا فالقائلون بجواز اعادة المعدوم جوزوا فناء النفس مع فناء البدن والمانعون هناك منعوا هيهنا أما الأوائل فقد اختلفوا أيضاً

---

(١) أي نسبة كل عارض إلى فردين من النفس واحدة فلا ترجيح لأن يوجد في أحدهما دون الآخر من دون مرجح والمرجح ليس إلا المادة وهي البدن .

(٢) أي يستحيل أن ينطبع النفس في المادة كانطباع اللون في الموضوع وانطباع الصورة المائية مثلا في الجسم لأن ذلك ينافي تجردها الذي يثبت في المسألة الخامسة .

والمشهور انها لا تفنى اما أصحابنا فانهم استدلوا على امتناع فنائها بأن الاعادة واجبة على الله تعالى على ما يأتي ولو عدمت النفس لإمتنعت اعادتها لما ثبت من امتناع اعادة المعدوم فيجب أن لا تفنى وأما الأوائل فاستدلوا بأنها لو عدمت لكان امكان عدمها محتاجاً إلى محل مغاير لها لأن القابل يجب وجوده مع المقبول ولا يمكن وجود النفس مع العدم فذلك المحل هو المادة فتكون النفس مادية فتكون مركبة هذا خلف على أن تلك المادة[١] يستحيل عدمها لإستحالة التسلسل وهذه الحجة ضعيفة لأنها مبنية [٢] على ثبوت الامكان واحتياجه إلى المحل الوجودي وهو ممنوع سلمنا لكن ذلك ينتقض بالجواهر البسيطة فانها ممكنة ومعنى امكانها قبولها للعدم فتكون مادية سلمنا لكن لم لا يجوز القول بكون النفوس مركبة من جوهرين مجردين أحدهما يجري مجرى المادة والآخر يجري مجرى الصورة وبقاء جوهر المادة لا يكفي في بقاء جوهر النفس ثم ينتقض ذلك بإمكان الحدوث فانه يتحقق هناك امكان من دون مادة قابلة فكذا امكان الفساد .

المسئلة العاشرة . في ابطال التناسخ

قال : ولا يصير مبدء صورة لأخر وإلا بطل ما اصلناه من التعادل .

أقول : اختلف الناس هيهنا فذهب جماعة من العقلاء إلى جواز التناسخ في

---

(١) توضيحه أن النفس لو كانت لها مادة فإما أن يستحيل الفساد والعدم على تلك المادة أولا الأول يستلزم المطلوب إذ نقول أن النفس هي تلك المادة إذ لا نعني بالنفس إلا جوهراً مجرداً يستحيل عليه الفساد ويكون محلا للصور المجردة والثاني يستلزم أن تكون لتلك المادة مادة أخرى فننقل الكلام إلى تلك المادة الأخرى فيلزم التسلسل أي وجود مواد غير متناهية.

(٢) هذا الاشكال غير وارد لان المراد بالامكان المذكور في هذه الحجة هو استعداد الفساد والاستعداد سواء كان للفساد أو الكون أمر موجود حال في المادة أو الموضوع .

النفوس بأن تنتقل النفس التي كانت مبدء صورة لزيد مثلا إلى بدن عمرو يصير مبدء صورة له ويكون بينها من العلاقة كما كان بين البدن الأول وبينها وذهب الأكثر من العقلاء إلى بطلان هذا المذهب والدليل عليه انا قد بينا أن النفوس حادثة وعلة حدوثها قديمة فلا بد من حدوث استعداد وقت حدوثها ليتخصص ذلك الوقت بالايجاد فيه والاستعداد انما هو باعتبار القابل فاذا حدث الاستعداد وتم وجب حدوث النفس المتعلقة به فاذا حدث بدن تعلقت به نفس تحدث عن مباديها فاذا انتقلت اليه نفس أخرى [١] مستنسخة لزم اجتماع النفسين لبدن واحد وقد بينا بطلانه ووجوب التعادل في الابدان والنفوس حتى لا توجد نفسان لبدن واحد وبالعكس .

المسئلة الحادية عشرة . في كيفية تعقل النفس وادراكها

قال : وتعقل بذاتها وتدرك بالالات للامتياز بين المختلفين وضعا من غير استناد .

أقول : اعلم ان التعقل هو ادراك الكليات والادراك هو الاحساس بالأمور الجزئية وقد ذهب جماعة من القدماء إلى أن النفس تعقل الأمور الكلية بذاتها من غير احتياج إلى آلة وتدرك الأمور الجزئية بواسطة قوى جسمانية هي محال الادراكات والحكم الأول ظاهر فانا نعلم قطعا انا ندرك الأمور الكلية مع اختلال كل عضو يتوهم انه آلة التعقل وقد سلف تحقيق ذلك واما الحكم الثاني وهو افتقارها في الادراك الجزئي إلى الآلات فلأنا نميز بين الامور المتفقة بالماهية

---

(١) ثم اعلم لهم في انتقال النفس بعد الموت إلى شيء آخر اصطلاحات الأول النسخ وهو الإنتقال إلى بدن انساني آخر الثاني المسخ وهو الإنتقال إلى بدن حيوان الثالث الفسخ وهو الإنتقال إلى نبات أو شجر الرابع الرسخ وهو الانتقال إلى معدن أو جماد .

المختلفة بالوضع لا غير كما انا نفرق بين العين اليمنى واليسرى من الصورة التي نتخيلها ونميز بينهما مع اتحادهما في الحقيقة واختلافهما في الوضع فليس الامتياز بينهما بذاتي ولا بما يلزم الذات لفرض تساويهما بل بأمور عارضة ثم اختصاص كل واحدة منهما بعارضها ليس في الوجود الخارجي لان المتخيل قد لا يكون موجوداً في الخارج فليس الامتياز اذن للمأخوذ عنه بل للآخذ فان كان محل أحديهما هو بعينه محل الاخرى استحال اختصاص أحديهما بكونها يمنى والاخرى بكونها يسرى لأن نسبة العارض اليهما واحدة فبقي أن يكون المحل مختلفاً حتى يكون الجانب الذي تحل فيه أحديهما غير الجانب الذي تحل فيه الاخرى إذا عرفت هذا (فقوله) وتعقل بذاتها اشارة إلى ما ذكرناه من أن التعقل للامور الكلية لذات النفس من غير آلة (وقوله) وتدرك بالآلات اشارة إلى ان ادراك الامور الجزئية انما يكون بواسطة قوى جسمانية (وقوله) للامتياز بين المختلفين وضعا اشارة إلى ما مثلناه من الامتياز بين العينين (وقوله) من غير استناد أي من غير استناد إلى الخارج .

المسألة الثانية عشرة . في القوى النباتية

قال : وللنفس قوى تشارك بها غيرها هي الغاذية والنامية والمولدة .

اقول : لما كان البدن آلة للنفس في أفاعيلها المنوطة به كان صلاحها بصلاحه ولما كان البدن مركباً من العناصر المتضادة وكان تأثير الجزء الناري فيه الاحالة احتيج في ثباته إلى ايراد بدل ما يتحلل منه فاقتضت حكمة الله تعالى جعل النفس ذات قوة يمكنها بها استخلاف ما ذهب بما يأتي وذلك انما يكون بالغذاء ثم لما كان البدن أول خلقته محتاجاً إلى زيادة في مقداره على تناسب في أقطاره باجسام تنضم اليه من خارج وجب في حكمة الله تعالى جعل النفس ذات قوة يمكنها بها تحصيل جواهر قابلة للتشبه بالبدن تنضم اليه على تناسب في أقطاره

هي النامية ثم لما كان البدن ينقطع ويعدم واقتضت عناية الله تعالى الاستحفاظ بهذا النوع وجب في حكمة الله تعالى جعل النفس ذات قوة تجبل بعض الجواهر المستعدة لقبول الصور الانسانية إلى احالة تلك الصورة وهي القوة المولدة فكانت النفس ذات قوى ثلاث الغاذية والنامية والمولدة وهذه القوى مشتركة بين الانسان والحيوان والنبات فالغاذية هي التي تحيل الغذاء إلى مشابهة المغتذي ليخلف بدل ما يتحلل والنامية هي التي تزيد في أقطار الجسم على التناسب الطبيعي ليبلغ إلى تمام النشوء والمولدة هي التي تفيد المني بعد استحالته في الرحم الصور والقوى والاعراض واعلم ان اسناد التصوير إلى هذه القوى باطل وسيأتي بيانه ان شاء الله تعالى .

قال : واخرى أخص بها يحصل الادراك أما للجزئي أو للكلي .

أقول : للنفس أيضاً قوى أخص من الأولى هي الادراك أما للجزئي وهو الاحساس وأما للكلي وهو التعقل فالاحساس مشترك بينه وبين الحيوان خاصة فهو أخص من القوى الأولى المشتركة بينها وبين النبات والتعقل أخص من الاحساس لأنه لا يحصل للحيوان بل للانسان .

قال : وللغاذية الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة .

أقول : القوة الغاذية يتوقف فعلها على أربع قوى ليتم الاغتذاء وهي الجاذبة للغذاء والماسكة له لتهضمه الهاضمة والهاضمة وهي التي تحيل الغذاء الذي جذبته الجاذبة وامسكته الماسكة إلى قوام يتهيأ لأن تجعله الغاذية جزء بالفعل من المغتذى والدافعة للفضلات .

قال : وقد تتضاعف هذه لبعض الأعضاء .

أقول : قد تتضاعف هذه القوى لبعض الأعضاء كالمعدة التي تجذب بقوتها غذاء كلية البدن والتي تمسكه هناك والتي تغيره إلى ما يصلح لأن يصير دما

تدفعه إلى الكبد وفيها أيضا قوة جاذبة لما يغتذي به المعدة خاصة وقوة ماسكة وقوة هاضمة وقوة دافعة .

قال : والنمو مغاير للسمن .

اقول : النمو هو زيادة الجسم بسبب اتصال جسم آخر به من نوعه وتكون الزيادة متداخلة في أجزاء المزيد عليه (١) وهو مغاير للسمن وكذا الذبول مغاير للهزال فان الواقف في النمو قد يسمن كالشيخ إذا صار سمينا فان أجـــزائه الأصلية قد جفت وصلبت فلا يقوى الغذاء على تفريقها فلا يتحقق النمو وكذلك النامي قد يهزل .

قال : والمصورة عندي باطلة لاستحالة صدور هذه الافعال المحكمة المركبة عن قوة بسيطة ليس لها شعور اصلا .

أقول : اثبت الحكماء للنفس قوة يصدر عنها التصوير والتشكيل بشكل نوع ذي القوة والحق ما ذهب اليه المصنف من أن ذلك محال لأن هذه الاشكال والصور أمور محكمة متقنة فلا تصدر عن طبيعة غير شاعرة بما يصدر عنها بـــل يجب استنادها إلى مدبر حكيم وأيضاً فان هذه التشكيلات أمور مركبة والقوة البسيطة لا يصدر عنها اشياء كثيرة بل شكلها في محلها البسيط هو الكرة فتكون هذه المركبات على شكل الكرات (٢) وهو باطل بالضرورة .

المسئلة الثالثة عشرة . في انواع الاحساس

قال : وأما قوة الادراك للجزئي فمنه اللمس وهو قـــوة منبثة في البدن كله .

---

(١) يعني عند النمو تجذب الأجزاء الأصلية جوهر الغذاء وهو يداخلها ويزيد عليها .

(٢) أي كل جنين يكون شكله كرويا لوحدة الفاعل ووحدة المحل القابل .

أقول : لما فرغ من البحث عن الأمر العام أعني القوة النباتية شرع الآن في البحث عما هو أخص منه وهو القوة الحيوانية أعني الاحساس المشترك بين الانسان وغيره من الحيوانات وبدء باللمس لأن باقي الحواس يراد لجلب النفع وهو لدفع الضرر ولما كان دفع الضرر أولى من جلب النفع لا جرم قدم البحث فيه على غيره من القوى الحساسة واعلم ان اللمس كيفية قائمة بالبدن منبثة في ظاهره أجمع يدرك به المنافي والملائم .

قال : وفي تعدده نظر .

أقول : اختلف الناس في ان اللمس هل هو قوة واحدة أو قوى كثيرة فالجمهور على انها قوى أربع (الأولى) الحاكمة بين الحار والبارد (الثانية) الحاكمة بين الرطب واليابس (الثالثة) الحاكمة بين الصلب واللين (الرابعة) الحاكمة بين الخشن والاملس لأن القوة الواحدة لا يصدر عنها أكثر من أمر واحد .

قال : ومنه الذوق ويفتقر إلى توسط الرطوبة اللعابية الخالية عن المثل والضد .

أقول : الذوق قوة قائمة بسطح اللسان لا يكفي فيه الملامسة بل لا بد من متوسط من الرطوبة اللعابية الخالية عن الطعوم لأنها ان كانت ذات طعم مماثل للمدرك لم يتحقق الادراك لأن الادراك انما يكون بالانفعال والشيء لا ينفعل عن مماثله وان كانت ذات طعم مضاد لم تؤد الكيفية على صرافتها في الصحة كما في المرض .

قال : ومنه الشم ويفتقر الى وصول الهواء المنفعل من ذي الرائحة إلى الخيشوم .

أقول : الشم قوة في الدماغ يحملها زائدتان شبيهتان بحلمتي الثدى نابتتان من

مقدم الدماغ قد فارقتا لين الدماغ قليلاً ولم يلحقها صلابة العصب ويفتقر إلى وصول الهواء المنفعل عن ذي الرائحة إلى الخيشوم أو وصول أجزاء من ذي الرائحةاليه لأنه انما يدرك بالملاقاة وقد ذهب قوم إلى أن الشم انما يكون بأن يتحلل أجزاء الجسم ذي الرائحة وتنتقل مع الهواء المتوسط إلى الحاسة لأن الدلك والتبخير يفتح الرائحة ويذكيها وقال آخرون ان الهواء المتوسط يتكيف بتلك الكيفية لا غير والا لنقص وزن الجسم ذي الرائحة مع استنشاقها والمصنف (ره) نبّه بكلامه على تجويز الأمرين وان الشم قد يحصل بكل واحد منهما .

قال : ومنه السمع ويتوقف على وصول الهواء المنضغط إلى الصماخ .

أقول : ذهب قوم إلى أن السمع انما يحصل عند تعدي الهواء المنضغط بين القارع والمقروع إلى الصماخ ولهذا تدرك الجهة ويتأخر السماع عن الأبصار لتوقف الأول على حركة الهواء دون الثاني والمصنف (ره) مال إلى هذا هيهنا وفيه نظر لأن الصوت قد يسمع من وراء الجدار مع امتناع بقاء الشكل على حاله لو أمكن نفوذ الهواء .

قال : ومنه البصر وهي قوة مودعة في العصبتين المجوفتين اللتين تتلاقيان وتتفارقان إلى العينين بعد تلاقيهما بتلك ويتعلق بالذات بالضوء واللون .

اقول : المبصرات أما أن يتعلق الابصار بها أولا وبالذات أو ثانياً وبالعرض والاول هو الضوء واللون لا غير والثاني ما عداهما من سائر المبصرات كالشكل والحجم والمقدار والحركة والوضع والحسن والقبح وغير ذلك من أصناف المرئيات .

قال : وهو راجع فينا إلى تأثر الحدقة .

أقول : الادراك عند جماعة من الفلاسفة والمعتزلة راجع إلى تأثر الحاسة

فالابصار بالعين معناه تأثر الحدقة وانفعالها عن الشيء المرئى هـذا في حقنا نحن ولهذا قيده المصنف بقوله فينا لان الادراك ثابت في حقه تعالى ولا يتصور فيـه التأثر وذهبت الاشاعرة إلى انه معنى زائد على تأثر الحدقة .

قال : ويجب حصوله مع شرائطه .

أقول : شرائط الادراك سبعة (الاول) عدم البعد المفرط (الثاني) عدم القرب المفرط ولهذا لا يبصر ما يلتصق بالعين (الثالث) عدم الحجاب (الرابع) عدم الصغر المفرط (الخامس) أن يكون مقابلاً أو في حكم المقابل (السادس) وقوع الضوء على المرئى إما من ذاته أو من غيره (السابع) أن يكون المرئى كثيفاً بمعنى وجود الضوء واللون له ، إذا عرفت هذا فنقول عند المعتزلة والاوائل ان عند حصول هذه الشرايط يجب الادراك بالضرورة فان سليم الحاسة يشاهد هذه الشمس إذا كانت على خط نصف النهار بالضرورة ولو تشكك العقل في ذلك جازان يكون بحضرتنا جبال شاهقة وأصوات هائلة كنا لا ندركها و ذلك سفسطة أما الاشاعرة فلم يوجبوا ذلك وجوزوا حصول جميع الشرائط مـــع انتفاء الادراك واحتجوا بانا نرى الكبير صغيراً والسبب فيه رؤية بعض أجزائه دون البعض مع تساوي الجميع في الشرايط وهو خطأ لوقوع التفاوت بالقرب والبعد فلهذا أدركنا بعض الاجزاء وهي القريبة دون الباقي ويتحقق التفاوت بخروج خطوط ثلاثة من الحدقة إلى المرئى أحدها عمود والباقيان ضلعا مثلث قاعدته المرئى فالعمود أقصر لانـــه يوتر الحادة والضلعان أطول لانهما يوتران القائمة .

قال : بخروج الشعاع .

أقول : اختلف الناس في كيفية الابصار فقال قوم انه بخروج شعاع متصل

من العين إلى المرئى على هيئة مخروط رأسه عند الحدقة وقاعدته عند المرئى وهو اختيار المصنف ، وقال أبو علي ان الابصار انما يكون بانطباع صورة المرئى في الرطوبة الجليدية والقولان عندي باطلان أما الاول فلان الشعاع إما جسم أو عرض والثاني يستحيل عليه الانتقال والاول باطل لامتناع أن يخرج من العين على صغرها حجم متصل منها إلى كرة الثوابت وأيضا فان حركة الشعاع ليست طبيعية لعدم اختصاصها بجهة دون أخرى فلا تكون قسرية وظاهر انها ليست ارادية لان الشعاع جسم لطيف جداً فيلزم تشوشه عند هبوب الرياح فلا يحصل الابصار للمقابل وأما الثاني فلانه يستحيل انطباع العظيم في الصغير .

قال : فان انعكس الى المدرك أبصر وجهه[١] .

أقول : الشعاع إذا خرج من العين واتصل بالمرئى وكان صيقلياً كالمرآة انعكس عنه إلى كل[٢] ما نسبته إلى المرئى كنسبة العين اليه ولهذا وجب تساوي زاويتي الشعاع والانعكاس ووجب أن يشاهد بالمرآة كلما وضعه اليها كوضع المرئى فان انعكس الشعاع إلى الرائي نفسه أدرك وجهه وإذا انتفت الصقالة لم يحصل الانعكاس كالاشياء الخشنة التي نشاهدها فانه لا ينعكس عنها شعاع إلى العين لعدم الملاسة وهذا علة أصحاب الشعاع في رؤية الانسان وجهه في المرآة .

---

(١) وذلك فيما إذا كان المقابل الواقع عليه الشعاع صيقلياً كالمرآة البصر المدرك وجهه لحصول شرط الرؤية وهو اتصال الشعاع بالمرئى والمدرك أي الناظر في المرآة يبصر حينئذ وجهه فنسبة الوجه إلى المرآة المرئية كنسبة العين اليها .

(٢) يعني انعكس الشعاع في المرئى الصيقلي إلى كل جسم نسبت اليه في الوضع والمحاذات كنسبة العين إليه في ذلك فاذا وضعت المرآة في مقابل العين بحيث يكون الخط الشعاعي الخارج اليها قائماً عليها انطبق الخط الشعاعي المنعكس على الخط الشعاعي الخارج من العين إلى المرآة وحدثت زاويتان من جانب الخط يكتنف على أحدهما هذا الخط وخط آخر على نصف السطح من المرئى .

وأما القائلون بالانطباع فقالوا انه ينطبع في المرآة صورة الرائي ثم ينطبع في العين من تلك الصورة صورة أخرى وهو باطل لان الصورة لو انطبعت في المرآة لم تتغير بتغير وضع الرائي .

قال : وان عرض تعدد السهمين تعدد المرئى .

أقول : هذا اشارة إلى علة الحول عند القائلين بالشعاع والسبب في الحول عندهم ان النور الممتد من العين على شكل المخروط قوته في سهم المخروط فإذا خرج من العينين مخروطان والتقى سهمهما عند المبصر واتحدا ادرك المدرك الشيء كما هو وان لم يلتق السهمان عند شيء واحد بل حصل الادراك بطرف المخروط لا بوقوع السهم عليه رأى الرائي الشيء الواحد شيئين . أما القائلون بالانطباع فانهم قالوا الصورة تنطبع أولا في الجليدية وليس الادراك عندها وإلا لادركنا الشيء الواحد شيئين كما إذا لمسنا باليدين كان لمسين لكن الصورة التي في الجليدية تتأدى بواسطة الروح المصبوب في العصبتين المجوفتين إلى ملتقاهما على هيئة مخروط فيلتقى المخروطان هناك وعند الملتقى روح مدرك وحينئذ يتحد عند الروح من الصورتين صورة واحدة وان لم ينفذ المخروطان نفوذا على سبيل التقاطع انطبع من كل شبح ينفذ عن الجليدية خيال بانفراده وهو الحول .

المسئلة الرابعة عشرة :

في انواع القوى الباطنية المتعلقة بادراك الجزئيات

قال : ومن هذه القوى بنطاسيا الحاكمة بين المحسوسات .

أقول : اثبت الاوايل للنفس قوى جزئية خمسة باطنية (الاولى) بنطاسيا وهي الحس المشترك وهو المدرك للصور الجزئية التي تجمع عنده مثل المحسوسات

(الثانية) خزانته وهي الخيال (الثالثة) الوهم وهي قوة تدرك المعاني الجزئية المتعلقة بالمحسوسات كالصداقة الجزئية والعداوة الجزئيـة (الرابعة) خزانته وهي الحافظة (الخامسة) القوة المتصرفة في الصور الجزئية والمعاني الجزئية بالتركيب والتحليل فتركب صورة انسان يطير وجبل من ياقوت وهـذه القوة سميت متخيلة ان استعملتها القوة الوهمية ومتفكرة ان استعملتها القوة الناطقة .

إذا عرفت هذا فنقول الدليل على ثبوت الحس المشترك وجوه (أحدها) انا نحكم على صاحب لون معين بطعم معين فلا بد من حضور هذين المعنين عند الحاكم لكن الحاكم وهو النفس إنما تدرك الجزئيات بواسطة الآلات على ما تقدم فيجب حصولهما معا في آلة واحدة وليس شيء من الحواس الظاهرة كذلك فلا بد من اثبات قوة باطنة هي الحس المشترك وإلى هـذا الدليل أشار بقوله الحاكمة بين المحسوسات .

قال : لرؤية القطرة خطاً والشعلة دائرة .

أقول : هذا دليل ثان عـلى اثبات الحس المشترك وتقريره انا نرى القطرة النازلة خطاً والشعلة التي تدار بسرعة دائرة مع انه ليس في الخارج كذلك ولا في القوة الباصرة لأن البصر انما يدرك الشيء على ما هو عليه ولا النفس لانها لا تدرك الجزئيات فلا بد من قوة أخرى يحصل بها ادراك القطرة حال حصولهـا في المكان الأول ثم ادراكها حـال حصولها في المكان الثاني ويرتسم الحصول الثاني قبل انمحاء الصورة الاولى عن القوة الشاعرة فتتصل الصورتان في الحس المشترك فيرى النقطة كالخط والشعلة كالدائرة .

قال : والمبرسم ما لا تحقق له .

أقول : هذا دليل ثالث على اثبات هذه القوة وتقريره ان صاحب البرسام

يشاهد صوراً لا وجود لها في الخارج وإلا لشاهدها كل ذي حس سليم فلا بد من قوة ترتسم فيها تلك الصور حال المشاهدة وكذا النائم يشاهد صوراً لا تحققلها في الخارج والسبب فيه ما ذكرناه وقد بينا أن تلك القوة لا يجوز أن تكون هي النفس فلا بد من قوة جسمانية ترتسم فيها هذه الصور .

قال : والخيال لوجوب المغايرة بين القابل والحافظ .

أقول : هذه القوة الثانية المسماة بالخيال وهي خزانة الحس المشترك الحافظة لما يزول عنه بعد غيبوبة الصورة التي باعتبارها تحكمالنفس بأن ما شوهد ثانياً هو الذيشوهد أولا واستدلوا على مغايرتها للحسالمشترك بأن هذه القوة حافظة والحس المشترك قابل والحافظ يغاير القابل لامتناع صدور الاثرين عن علة واحدة ولان الماء فيه قوة القبول وليس فيه قوة الحفظ فدل على المغايرة وهذا كلام ضعيف بينا ضعفه في كتاب الاسرار .

قال : والوهم المدرك للمعاني الجزئية .

اقول : هذه القوة الثالثة المدركة للمعاني الجزئية وتسمى الوهم وهي مغايرة للنفس الناطقة لما تقدم من ان النفس لا تدرك الجزئيات لذاتها وأشار اليه بقوله الجزئية وللحس المشترك لأن هذه القوة تدرك المعاني والحس المشترك يدرك الصور المحسوسة وأشار اليه بقوله للمعاني وللخيال لأن الخيال شأنه الحفظ والوهم شأنه الادراك فتغايرا كما قلنا في الحس والخيال وأشار اليه بقولهالمدرك.

قال : والحافظة .

اقول : هذه القوة الرابعة المسماة بالحافظة وهي خزانة الوهم والدليل على اثباتها كما قلنا في الخيال سواء وهذه تسمى المذكرة باعتبار قوتها على استعادة الغايبات ولهم خلاف في أن المذكرة هل هي الحافظة أو غيرها .

قال : والمتخيلة المركبة للصور والمعاني بعضها مع بعض .

اقول : هذه القوة الخامسة المسماة بالمتخيلة باعتبار استعمال الحس لها وبالمتفكرة باعتبار استعمال العقل لها وهي التي تركب بعض الصور مع بعض كما تركب صورة جذع عليه رأس انسان وتركب بعض المعانى مع بعض وتركب بعض الصور مع بعض المعاني ويدل على مغايرتها لما تقدم صدور هذا الفعل عنها دون غيرها من القوى لامتناع صدور اكثر من فعل واحد عن قوة واحدة .

قال : الفصل الخامس في الاعراض وتنحصر في تسعة .

اقول : لما فرغ من البحث عن الجواهر انتقل إلى البحث عن الاعراض وفي هذا الفصل مسائل :

المسألة الاولى : في ان الاعراض منحصرة في تسعة

هذا رأى اكثر الاوائل فانهم قسموا الموجود إلى واجب وممكن والواجب هو الله تعالى لا غير والممكن اما غني عن الموضوع وهو الجوهر او محتاج اليه وهو العرض (واقسامه تسعة) الكم والكيف والاين والوضع والملك والاضافة وان يفعل وان ينفعل والمتى والمتكلمون حصروه في احد وعشرين هي الكون واللون والطعوم والروائح والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والتأليف والاعتماد والحيوة والقدرة والاعتقاد والظن والنظر والارادة والكراهة والشهوة والنفرة والألم واللذة واثبت بعضهم أعراضا أخر يأتي البحث عنها وهذه الاعراض مندرجة تحت تلك لأن الكون هو الاين او ما يقارنه وباقي الاعراض التي ذكروها مندرجة تحت الكيف فلأجل هذا بحث المصنف (قده) عن الاعراض التسعة لدخول هذه تحتها ومع ذلك فالاوائل لم يوجد لهم دليل على حصر الاعراض في التسعة وبعضهم جعل اجناس الممكنات منحصرة في اربعة الجوهر والكم والكيف والنسبة وبالجملة فالحصر لم يقم عليه برهان .

المسألة الثانية : في قسمة الكم

قال : الاول الكم فمتصله القار جسم وسطح وخط وغيره الزمان ومنفصله العدد.

اقول : الكم إما متصل أو منفصل ونعني بالمتصل ما يوجد فيه جزء مشترك يكون نهاية لأحد القسمين وبداية للآخر كالجسم إذا نصف فان موضع التنصيف حد مشترك بين النصفين هو نهاية لأحدهما وبداية للآخر والمنفصل ما لا يكون كذلك كالاربعة المنقسمة إلى اثنين واثنين فإنه ليس بينهما حد مشترك وكذلك الثلاثة ولا يتوهم ان الوسط بداية لأحد القسمين ونهاية للاخر لأنه لو عد فيهما صارت الثلاثة اربعة وان اسقط منها صارت اثنين ولا اولوية لأحدهما دون الآخر إذا عرفت هذا فنقول المتصل اما قار الذات وهو الذي تجتمع اجزاؤه في الوجود كالجسم أو غير قار الذات وهو الذي لا يكون كذلك كالزمان فانه لا يمكن ان يكون أحد الزمانين مجامعا للاخر والقار الذات اما أن ينقسم في جهة واحدة وهو الخط او في جهتين وهو السطح او في ثلاث جهات وهو الجسم التعليمي وغير قار الذات هو الزمان لا غير والمنفصل هو العدد خاصة لأن تقومه من الوحدات التي إذا جردت عن معروضاتها كانت اجزاء العدد لا غير .

المسألة الثالثة : في خواصه

قال : ويشملها قبول المساواة وعدمها والقسمة وامكان وجود العاد .

اقول : ذكر للكم ثلاث خواص (الاولى) قبول المساواة وعدمها عدم الملكة فان أحد الشيئين انما يساوي غيره أو يفارقه باعتبار مقداره لا باعتبار ذاته فان كل الجسم وبعضه متساويان في الطبيعة ومتفاوتان في المقدار (الثانية) قبول القسمة وذلك لأن الماهية انما يعرض لها الانقسام والاثنينية بواسطة المقدار وهذا الانقسام قد نعني به كون الشيء بحيث يوجد فيه شيء غير شيء

وهذا المعنى يلحق المقدار لذاته والثاني قبول الافتراق وهو من توابع المادة عندهم على ما سلف البحث فيه ومرادهم هيهنا الأول (الثالثة) امكان وجود العاد وذلك لأن المنقسم انما ينقسم إلى آحاد هي اجزائه فتلك الآحاد عادة له ولما كان الانقسام قد يكون بالفعل كما في الكم المنفصل وقد يكون بالقوة كما في المتصل فان اللازم المطلق الكم هو امكان وجود واحد عاد لا الوجود بالفعل .

قال : وهو ذاتي وعرضي [١]

اقول : الكم منه ما هو بالذات كالاقسام التي عددناها له ومنه ما هو بالعرض وهو معروضها كالجسم الطبيعي الذي هو معروض للكم المتصل وكالمعدود الذي هو معروض للكم المنفصل أو عارضاً كالسواد الحال في السطح فإنه متقدر بقدره فكميته عرضية لا ذاتية أو ما يجامعه في المحل أو ما يتعلق بما يعرض له كقولنا قوة متناهية أو غير متناهية بسبب تناهي المقوى عليه في المدة أو العدة أو الشدة وعدم تناهيه .

المسئلة الرابعة : في احكامه

قال : ويعرض ثاني القسمين فيهما لاولهما [٢]

اقول : قد بينا أن الكم اما متصل واما منفصل وأيضاً اما ذاتي أو عرضي فالثاني من القسمين في القسمين معاً يعرض للاول منهما فان الجسم التعليمي قد

---

(١) الكم بالعرض هو ما له ارتباط بالكم الذاتي مصحح لاجراء اوصافه عليه وهو اما محل للكم بالذات كالجسم فانه محل للمقدار والعدد أو حال في الكم بالذات كالشكل او حال في محله كاللون الحال في الجسم .

(٢) أي ويعرض الكم المنفصل الذي هو ثاني القسمين في تقسيمه الكم إلى المتصل والمنفصل للكم المتصل الذي هو أول القسمين فيهما أي في الذاتي والعرضي .

يعرض له الانقسام فيحصل له التعدد فيصير معدوداً قد عرض له النوع الثاني من الكم وهو المنفصل وكذا الزمان يقسم إلى الساعات والشهور والايام والاعوام فيحصل له التعدد وأيضاً الزمان متصل بذاته ويعرض له التقدير بالمسافة ايضاً كما يقال زمان حركة فرسخ فظهر معنى قوله ويعرض ثاني القسمين فيهما لاولهما.

قال : وفي حصول المنافي وعدم الشرط دلالة على انتفاء الضدية .

اقول : يريد ان الكم [1] لا تضاد فيه والدليل عليه وجهان (أحدهما) ان المنافي للضدية حاصل فلا تكون الضدية موجودة. بيانه أن انواع الكم المنفصل يتقوم بعضها ببعض فاحد النوعين اما مقوم لصاحبه أو متقوم به ويستحيل تقوم أحد الضدين بالآخر واما المتصل فلأن أحد النوعين اما قابل للاخر كالسطح للخط والجسم للسطح أو مقبول له كالعكس والضد لا يكون قابلا لضده ولا مقبولا له فحصول التقويم [2] والقابلية المنافيان للضدية يقتضي انتفاء الضدية (الثاني) ان الشرط في التضاد مفقود في الكم فلا تضاد فيه . بيانه ان للتضاد شرطين (احدهما) اتحاد الموضوع (الثاني) ان يكون بينهما غاية التباعد وهما منتفيان هنا اما عدم اتحاد الموضوع في العدد فلانه ليس لشيء من العددين موضوع قريب مشترك وكذا المتصل فان الجسم الطبيعي معروض للتعليمي وللسطح بواسطة التعليمي وكذا للخط بواسطة السطح واما عدم كونهما في غاية التباعد إذ لا مقدار يوجد إلا ويمكن ان يفرض ما هو أكبر منه أو اصغر فلا غاية في التباعد وكذا العدد .

---

(١) يعني أنه لاتضاد بين الكميات لأمرين الأول أن المنافي للضدية حاصل فان الضدية تقضي عدم قيام بعض الاضداد ببعض والكم بالعكس فان الخط قائم بالسطح وهو قائم بالجسم.

(٢) أي حصول التقويم في انواع الكم المنفصل وحصول القابلية في انواع الكم المتصل يقتضي انتفاء التضاد بين الانواع من كل منها .

قال : ويوصف بالزيادة والكثرة ومقابليهما دون الشدة ومقابلها .

أقول : الكم بانواعه يوصف بان بعضاً منه زائد على بعض آخر فان الستة ازيد من الثـــلاثة وكذا الخط الذي طوله عشرة ازيد من الذي طوله خمسة فيصدق عليه وصف الزيادة ومقابلها أعني النقصان لأن الزائد انما يعقل بالقياس إلى الناقص وكذا يوصف بالكثرة والقلة ويمتنع اتصافه بالشدة والضعف وبيانه ظاهر فانه لا يعقل أن يكون خطاً أشد من خط آخر في الخطية ولا ثلاثة أشد من ثلاثة أخرى في الثلاثية والفرق بين الشدة والكثرة ظاهر وكذا بين الزيادة والشدة فان الكثرة والزيادة انما تتحققان بالنسبة إلى اصل موجود لا يتغير فصله بسبب الزيادة ولا حقيقته بخلاف الشدة .

قال : وانواع المتصل القار قد تكون تعليمية [1]

اقول : الانواع الثلاثة للكم المتصل القار الذات قد تؤخذ باعتبار ما تسمى تعليمية وقد يؤخذ باعتبار آخر مثلا إذا أخذ المقدار باعتبار ذاته لا من حيث اقترانه بالمواد واعراضها من الالوان وغيرها كان ذلك مقداراً تعليميا كالسطح التعليمي والخط التعليمي والجسم التعليمي وكذا النقطة وانما سميت هذه الانواع تعليمية لأن علم التعاليم انما يبحث عنها مجردة عن المواد وتوابعها .

قال : وان كانت تختلف [2] بنوع ما من الاعتبار

---

(١) وانما سميت الانواع المأخوذة على هذا الوجه تعليمية لأن العلوم التعليمية اعني الرياضة تبحث عن هذه الانواع المأخوذة على هذا الوجه وانما سميت العلوم الرياضية الباحثة عن أحوال الكميات المتصلة والمنفصلة اعني الهندسة والحساب تعليمية ورياضية لانهم كانوا يبتدون بها في التعليم ورياضة النفوس .

(٢) يعني يخالف الجسم التعليمي السطح والخط في أنه يمكن تخيله بشرط لا دونهما لأن السطح والخط حيث انهما لا يتحققان إلى نهاية الجسم والسطح من الخارج وفي الخيال فلا يمكن تخيلهما بشرط لا عنهما إذ التقيد بعدم الشيء ينافي وجوده .

اقول : الظاهر من هذا الكلام ان كون الجسم تعليميا يفارق كون السطح والخط كذلك وبيانه ان الجسم يمكن ان يؤخذ بشرط غيره وبشرط لا غيره واما السطح والخط فلا يمكن أخذهما إلا بالاعتبار الأول فلهذا اختلفت الانواع بنوع ما من الاعتبار .

قال : وتخلف الجوهرية عما يقال في جواب ما هو في كل واحد يعطي عرضيته .

اقول : يريد ان يبين ان هـــذه الانواع بأسرها اعراض واستدل بطريقين (احدهما) عام في الجميع (والثاني) مختص بكل واحد واحد أما العام فتقريره ان معنى الجوهريه في حد كل واحد من السطح والخط والجسم التعليمي والزمان والعدد غير داخل في جواب ما هو إذا سئل عن حقيقته فيكون خارجاً عن الحقيقة فيكون كل واحد من هذه عرضا .

قال : والتبدل مع بقاء الحقيقة وافتقار التناهي إلى برهان وثبوت الكرة الحقيقية والافتقار إلى عرض والتقوم به يعطي عرضية الجسم التعليمي والسطح والخط والزمان والعدد .

اقول : هذا هو الوجه الدال على عرضية كل واحد واحد بخصوصيته امـا الجسم التعليمي فإنه عرض لأن الجسم قد يتبدل في كل واحد من ابعاده والحقيقة باقية فان الشمعة تقبل الاشكال المختلفة مع بقاء حقيقتها فزوال كل واحد من الابعاد وبقاء الجسمية يدل على عرضية الابعاد اعني الجسم التعليمي واما السطح فانه عرض لأن ثبوته للجسم انما هو بواسطة التناهي العارض للجسم لافتقاره إلى برهان يدل عليه مع ان اجزاء الحقيقة لا تثبت بالبرهان وإذا كان التناهي عارضا كان ما يثبت بواسطته اولى بالعرضية واما الخط فانه عرض لأنه غير واجب الثبوت للجسم وما كان كذلك كان عرضاً، وبيان عدم وجوبه انه انما

يثبت للسطح بواسطة تناهيه والسطح قد لا يفرض فيه النهـــاية كما في الكرة الحقيقية الساكنة فانه لاخط فيها بالفعل واما الزمان فانه يفتقر إلى الحركة لأنه مقدارها والمقدار يفتقر إلى المقـــدر والحركة عرض والمفتقر إلى العرض اولى بالعرضية فالزمان عرض واما العدد فلأنه يتقوم بالآحاد على ما تقـدم والاحاد عرض فالعدد كذلك .

قال : وليست الاطراف اعداماً وان اتصفت بها مع نوع من الاضافة [١].

أقول : ذهب جماعـــة من المتكلمين إلى ان السطح الذي هو طرف الجسم والخط الذي هو طرف السطح والنقطة التي هي طرف الخط اعـــدام صرفة لا تحقق لها في الخارج وإلا لانقسمت لإنقسام محلها ولأن الطرف عبارة عن نهاية الشيء ونهاية الشيء هي عبارة عن فنائه وعدمه ولأن السطحين إذا التقيا عند تلاقي الاجسام فان كان بالأسر لزم التداخل وإلا فالانقسام وكذا الخط والنقطة وهذه الوجوه لا تخلو من دخل اما الأول فانما يلزم في الاعراض السارية امـا غيرها فلا واما الثاني فلان النهاية ليست عدما محضاً ولا فناء صرفا لأن العدم لا يشار اليه والاطراف يشار اليها بل هيهنا أمور ثلاثة (احدها) السطح وهو مقدار ذو طول وعرض قابل للاشارة موجود (والثـــاني) فناء الجسم بمعنى انقطاعه في جهة معينة من جهات الامتداد وليس بعدم صرف بل هو عدم أحد ابعاد الجسم وهو ثخنه (والثالث) اضافة تعرض تارة للسطح فيقـــال سطح مضاف إلى ذي السطح وتارة للفناء فيقال نهاية لجسم ذي نهاية والاضافةعارضة لها متأخرة عنها وقد يؤخذ السطح عاريا عنهذه الاضافة فيكون موضوعاً لعلم

---

(١) أما أنها متصفة بالاعدام مع نوع ما بين الاضافة فلان السطح مثلاً يوصف بان الجسم ينتهى به والانتهاء أمر عدمي يعرض للسطح بالاضافة إلى الجسم. والجواب أن الاطراف ليست نهايات بل أمور معروضة للنهايات .

الهندسة وكذا البحث في الخط والنقطة واما الثالث فان الجسمين إذا التقيا عدم السطحان وصارا جسما واحداً ان اتصلا وان تماسا فالسطحان باقيان .

قال : والجنس معروض التناهي وعدمه .

أقول : يريد بالجنس الكم من حيث هو هو فانه جنس لنوعي المتصل والمنفصل وهو الذي يلحقه لذاته التناهي وعدم التناهي وانه عدم الملكة لاالعدم المطلق فان العدم المطلق قد يصدق على الشيء الذي سلب عنه ما باعتباره يصدق انه متناه كالمجردات وانما يلحقان اعني التناهي وعدمه العدم الخاص ما عدا الكم بواسطة الكم فيقال للجسم انه متناه او غير متناه باعتبارمقداره ويقال للقوة ذلك باعتبار عدد الاثار وامتداد زمانها وقصره ويقال للبعد والزمان والعدد انها متناهية وغير متناهية لا باعتبار لحوق طبيعة بها بل لذاتها .

قال : وهما اعتباريان .

أقول : يريد به ان التناهي وعدمه من الامور الاعتبارية لا العينية فانه ليس في الخارج ماهية يقال لها انها تناه أو عدم تناه بل انما يعقلان عارضا لغيرهما في الذهن .

قال : الثاني الكيف ويرسم بقيود عدمية تخصه جملتها بالاجتماع .

أقول : لما فرغ من البحث عن الكم شرع في البحث عن الكيف وهو الثاني من الاعراض التسعة وفيه مسائل :

الأولى في رسمه أعلم ان الاجناس العالية لا يمكن تحديدها لبساطتها بل ترسم بأمور أعرف منها عند العقل والرسم انما يتألف من خواص الشيء وعوارضه ولما كانت العوارض قد تكون عامة وقد تكون خاصة والعام لا يفيد التميز الذي هو أقل مراتب التعريف لم تصلح العوارض العامة للتعريف إلا إذا اختصت

بالاجتماع بالماهية المرسومة كما يقال في تعريف الخفاش انه الطاير الولود ولما لم يوجد لهذا الجنس خاصة تفيد تصوره توصلوا إلى تعريفه بعوارض عدمية كل واحد منها أعم منه لكنها باجتماعها خاصة به فقالوا في تعريفه انه هيئة قارة لا يتوقف تصورها على تصور غيرها ولا يقتضي القسمة واللاقسمة في محلها اقتضاء اوليا فقولنا هيئة يشمل جميع الاعراض التسعة ويخرج عنها الجوهر وقولنا قارة يخرج عنه الحركة وما ليس بقار من الاعراض وقولنا لا يتوقف تصورها على تصور غيرها يخرج عنه الاعراض النسبية وقولنا ولا يقتضي القسمة واللاقسمة في محلها يخرج عنه الكم والوحدة والنقطة وقولنا اقتضاء اولياً ليدخل في الحدود العلم بالاشياء التي لا تنقسم فانه يقتضي اللاقسمة مع انه من الكيف لأن اقتضاءه كذلك ليس اولياً بل لوحدة المعلوم .

المسئلة الثانية : في اقسامه

قال : واقسامه اربعة .

أقول : الكيف له انواع اربعة (احدها) الكيفيات المحسوسة كالسواد والحرارة (الثاني) الكيفيات المختصة بذوات الانفس كالعلوم والارادات والظنون (الثالث) الكيفيات الاستعدادية كالصلابة واللين (الرابع) الكيفيات المختصة بالكميات كالزوجية والانحناء والاستقامة وغيرها .

المسئلة الثالثة : في البحث عن المحسوسات

قال : فالمحسوسات اما انفعاليات او انفعالات .

أقول : الكيفيات المحسوسة إن كانت راسخة عسرة الزوال سميت انفعاليات لانفعال الحواس عنها اولا وان كانت غير راسخة بل سريعة الزوال سميت انفعالات وهي وان لم تكن في انفسها انفعالات لكنها لقصر مدتها وسرعة زوالها منعت اسم جنسها واقتصر في تسميتها على الانفعالات .

المسألة الرابعة : في مغايرة الكيفيات للاشكال والامزجة

قال : وهي مغايرة للاشكال لاختلافهما في الحمل .

أقول : ذهب قوم من القدماء إلى ان هذه الكيفيات نفس الاشكال قالوا الاجسام تنتهي في التحليل إلى اجزاء صغار تقبل القسمة الوهمية لا الانفكاكية وتلك الاجزاء مختلفة في الاشكال فالتي يحيط بها اربعة مثلثات تكون مفرقة لاتصال العضو فيحس منها بالحرارة والتي يحيط بها ستة مربعات تكون غليظة غير نافذة فيحس منها بالبرودة والذي يقطع العضو إلى اجزاء صغار ويكون شديد النفوذ هو المحرق الحريف والمتلاقي لذلك التقطيع هو الحلو والذي ينفصل منه شعاع مفرق للبصر هو الابيض والذي ينفصل منه شعاع قابض للبصر هو السواد ويحصل من اختلاطهما باقي انواع الالوان ، والمحققون [1] ابطلوا هذه المقالة بأن الأشكال والألوان مختلفة في المحمولات فيحمل على أحدهما بالايجاب ما يحمل على الآخر بالسلب فيلزم تغايرهما بالضرورة. وبيانه ان الاشكال ملموسة وغير متضادة والألوان متضادة غير ملموسة وأيضاً الأشكال مبصرة والحرارة والبرودة ليستا كذلك .

قال : وللمزاج لعمومها .

أقول : ذهب آخرون من الأوايل إلى أن الكيفيات هي الأمزجة [2] وهو خطأ لان المزاج كيفية متوسطة بين الحار والبارد يحصل من تفاعلهما والحرارة

---

(١) والجواب أن الأشكال والالوان والطعوم والملموسات مختلفة في المجهول والاشكال غير متضادة لأنها من الكم وقد تقدم عدم التضاد في الكم والالوان متضادة وكذا الطعوم والملموسات فالحلو والحامض متضاد وكذا الاسود والابيض والحار والبارد فاختلاف المحمولات دليل عل اختلاف الموضوعات .

(٢) حيث ذهبوا إلى أن الكيفيات عبارة عن الامزجة فحصول المزاج من اختلاط الحار والبارد.

والبرودة من الكيفيات الملموسة فيكون المزاج منها فاللون والطعم مما ليس بملموس يكون مغايراً للمزاج وان كان تابعاً له [١] لكن التابع مغاير للمتبوع .

المسئلة الخامسة : في البحث عن الملموسات

قال : فمنها أوايل الملموسات وهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والبواقي منتسبة اليها.

أقول : لما كانت الكيفيات الملموسة أظهر عند الطبيعة لعمومها بالنسبة إلى كل حيوان قدم البحث عنها . واعلم أن الكيفيات الملموسة إما فعلية أو انفعالية أو ما ينسب اليهما فالفعلية كيفيتان هما الحرارة والبرودة والمنفعلة اثنتان هما الرطوبة واليبوسة ونعني بالفعلية ما تفعل الصورة بواسطتها في المـادة وبالمنفعلة ما تنفعل المادة باعتبارها وانما كانت الاوليان فعليتان والاخريان منفعلتين وإن كانت المادة تنفعل باعتبارهما لأن الأولين تفعلان في الآخرين دون العكس واما باقي الكيفيات الملموسة كاللطافة والكثافة واللزوجة والهشاشة والجفاف والبلة والثقل والخفة فانها تابعة لهذه الاربعة .

قال : فالحرارة [٢] جامعة للمتشاكلات مفرقة للمختلفات والبرودة بالعكس

---

(١) وان كان اللون والطعم وغيرهما من الكيفيات التي تحصل في المركب ولا تكون في الملبوسات وإن كانت تابعة للمزاج الحاصل فيه لكن التابع مغاير للمتبوع .

(٢) فإن الاجسام مركبة من اللطيف والكثيف وكان اللطيف أخف فإذا عملت الحرارة في المركب تصاعدت أجزائه الاطيفة وبقيت الكثيفة فاذا صعد الالطف جامع متشاكله وفارق مخالفه وقد تمثل ذلك بما إذا تسخن الماء فانه تصعد الاجزاء الهوائية الكائنة فيه فتجتمع مع مثلهـا وتفترق عن مخالفها واما البرودة بالعكس فانها جامعة للمختلفات متفرقة للمتشاكلات فانها إذا عملت في المركبات المتخالفة الاجزاء اوجبت تكاثفها والتصاق بعضها ببعض ولذا يتجمد الماء المدخول فيه الهواء بالبرودة .

اقول : الحرارة من شأنها احداث الخفة والميل الصاعد ويحصل بسبب ذلك الحركة فإذا وردت الحرارة على المركب وسخنته طلب الالطف الصعود قبل غيره لسرعة انفعاله فاقتضى ذلك تفريق اجزاء المركب المختلفة فاذا صعد الالطف جامع مشاكله فمن هيهنا قيل انها تقتضي جمع المتشاكلات وتفريق المختلفات واما البرودة فانها بالعكس من ذلك .

قال : وهما متضادتان .

اقول : الحرارة والبرودة كيفيتان وجوديتان بينهما غاية التباعد فهما متضادتان ولم يخالف في هذا الحكم أحد من المحققين وقد ذهب قوم غير محققين إلى أن البرودة عدم الحرارة عما من شأنه أن يكون حاراً فيكون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة وهو خطاء لأنا ندرك من الجسم البارد كيفية زايدة على الجسمية المطلقة والعدم غير مدرك فالبرودة صفة وجودية .

قال : وتطلق الحرارة [1] على معان اخر مخالفة للكيفية في الحقيقة .

اقول : لفظة الحرارة تطلق على معان أحدها الكيفية المحسوسة من حرارة النار والثاني الحرارة المناسبة للحيوة وهي شرط فيها وتسمى الحرارة الغريزية وهي مخالفة لتلك في الحقيقة لأن تلك مضادة للحيوة والثانية شرط فيها والثالث حرارة الكواكب النيرة وهي مخالفة لما تقدم .

قال : والرطوبة كيفية تقتضي سهولة التشكل واليبوسة بالعكس :

---

(١) قالوا الحرارة تطلق على أربعة معان الاول الحرارة المحسوسة من النار الثاني المستفادة من الكواكب كالحرارة الحاصلة من الشمس الثالث الحرارة الحاصلة من الحركة الرابع الحرارة الغريزة الموجودة في بدن الإنسان وانما قلنا باختلافها لأن بعضها يفيد الاحراق والطبخ ونحوها وبعضها يفيد توليد النبات ونضج الفواكه ونحوها وبعضها يفيد الهضم وبعضها يفيد الحس والحركة واختلاف اللوازم يدل على إختلاف الملزومات .

اقول . الرطوبة فسرها الشيخ بانها كيفية تقتضي سهولة التشكل والاتصال والتفرق والجمهور يطلقون الرطوبة على البلة لا غير فالهواء ليس برطب عندهم وعند الشيخ انه رطب وجعل البلة هي الرطوبة الغريبة الجارية على ظاهر الجسم كما أن الانتقاع هو الرطوبة الغريبة النافذة إلى باطنه والجفاف عدم البلة عما من شأنه أن يبتل واليبوسة مقابلة للرطوبة .

قال : وهما مغايرتان للّين والصلابة .

اقول : اللين والصلابة من الكيفيات الاستعدادية فاللين كيفية يكون الجسم بها مستعداً للإنغمار ويكون للشيء بها قوام غير سيال فينفصل عن موضوعه ولا يمتد كثيراً ولا يتفرق بسهولة وانما يكون قبوله للغمز من الرطوبة وتماسكه من اليبوسة والصلابة كيفية تقتضي مقابل ذلك .

قال: والثقل كيفية تقتضي حركة الجسم الى حيث ينطبق مركزه على مركز العالم ان كان مطلقا والخفة بالعكس ويقالان بالاضافة باعتبارين .

اقول: لما كان الثقل[1] والخفة من الكيفيات المحسوسة صادرتين عن الحرارة والبرودة بحث عنهما (وأعلم) أن كل واحد منهما يقال بمعنيين حقيقي واضافي فالثقل الحقيقي كيفية تقتضي حركة الجسم إلى أسفل بحيث ينطبق مركزه على مراكز العالم إذا لم يعقه عائق والخفة بالعكس وهي كيفية تقتضي حركة الجسم إلى فوق بحيث يطفو على العناصر وينطبق سطحه على سطح الفلك إن لم يعقه عائق واما الاضافي فانه يقال بمعنيين في كل واحد منهما فالخفيف بالاضافة يقال بمعنيين (احدهما) الذي في طباعه ان يتحرك في اكثر المسافة الممتدة بين

---

(١) الثقل اما مطلق وأما مضاف وكذا الخفة والثقيل المطلق هو الأرض والمضاف هو الماء والخفيف المطلق هو النار والمضاف هو الهواء وعبر عنهما العلامة بالحقيقي والاضافي .

المركز والمحيط حركة إلى المحيط وقد يعرض له أن يتحرك عن المحيط [١] ولا يتضاد هاتان الحركتان (والثـــاني) الذي إذا قيس إلى النار نفسها كانت النار سابقة له إلى المحيط فهو عند المحيط ثقيل وخفيف بالاضافة .

قال : والميل طبيعي وقسري نفساني .

أقول : الميل هو الذي يسميه المتكلمون اعتماداً وينقسم بانقسام معلوله اعني الحركة إلى طبيعي كميل الحجر المسكن في الهواء والزق في الماء وإلى قسري كميل الحجر إلى فوق عند قسره على الصعود ، وإلى نفساني كميل الحيوان إلى الحركة حال اندفاعه الارادي .

قال : وهو العلة القريبة للحركة وباعتباره يصدر عن الثابت متغير.

أقول : الميل هو العلة القريبة للحركة وباعتبار تحققه يصدر عن الثـابت شيء متغير [٢] وذلك لأن الطبيعة أمر ثابت وكذا القوة القسرية والنفسانيـة فيستحيل صدور الحركة المتغيرة عنها فـلا بد من أمر يشتد ويضعف بسبب مصادمات الموانع الخارجية والداخلية هو الميل يصدر عن الطبيعة ويقتضي الحركة فيحصل باشتداده سرعة الحركة وشدتها وبضعفه ضد ذلك .

قال : ومختلفه متضاد [٣]

أقول: يشير إلى عدم امكان اجتماع ميلين مختلفين وذلك لأن الميل يقتضي

---

(١) أي الهواء ثقيل بالاضافة إلى النار والأرض كما أن الماء خفيف بالاضافة إلى الارض ثقيل بالاضافة إلى الهواء والنار، وحاصل الكلام إلى هنا أن الخفيف ما تحرك بطبعه نحو المحيط سواء وصل به فيكون مطلقاً او لا فيكون مضافاً والثقيل ما تحرك نحو المركز .

(٢) يعني أن الحركة لها مراتب متفاوتة في الشدة والضعف وهذه المراتب المختلفة لا يمكن أن تكون معلولة للطبيعة الواحدة لامتناع صدور الكثير عن الواحد .

(٣) أي مختلف الميل الذاتي كالميل إلى فوق والميل إلى تحت

الحركة إلى جهة والصرف عن اخرى فلو اجتمع في الجسم ميلان لاقتضى حركته وتوجهه إلى جهتين مختلفتين وذلك غير معقول ، نعم كما يجوز أن يجتمع في جسم واحد حركتان مختلفتان احداهما بالذات والاخرى بالعرض كذلك يجوز اجتماع ميل ذاتي وعرضي كحجر يحمله انسان متحرك فان الثقل موجود فيه وهو ميله الذاتي حال خرق الهواء به وهو ميله العرضي الذي هو للانسان ذاتي فإذا تجدد على ذي ميل طبيعي ميل قسري يقاوم السببان اعني الطبيعة والقاسر وحدث ميل القاهر منهما فإن كان القاسر غالباً أخذت الطبيعة والموانع الخارجية في افنائه قليلاً ثم تقوى الطبيعة ويأخذ الميل القسري في النقص والطبيعة في الزيادة إلى ان يتعادلا فيبقى الجسم عديم الميل ثم تأخذ الطبيعة في الازدياد على التعادل فتوجد ميلا مشوباً بآثار الضعف ثم يشتد الميل ويزداد الضعف فلا يمكن اجتماع ميلين طبيعي وقسري على حد الصرافة بل يكون الجسم ابداً ذا حال متوسط بين الميل القسري الشديد والطبيعي الشديد .

قال : ولولا ثبوته لتساوى ذو العائق وعادمه (١)

اقول : هذا إشارة إلى الدليل على وجود الميل الطبيعي في كل جسم قابل للحركة القسرية وتقريره أن المتحرك إذا كان خالياً عن المعاوقة وقطع بميله القسري مسافة ما فإنه يقطعها في زمان فإذا فرضناه محفوفاً بالمعاوقة قطعها

---

(١) بيانه كما تقدم وحاصله أنه لو كان هناك ثلاثة اجسام فالاول لا ميل له ، لا طبيعي ولا نفساني وترك بالقاسر مقدار فرسخ في ساعة والثاني له ميل مساوي وعائق ما تحرك بالقاسر في مقدار فرسخ في ساعتين والثالث له ميل وعائق بنسبة عدم الميل والعائق إلى الجسم الثاني الذي فيه ميل وعائق فانه لا بد وأن يتحرك بالقاسر في مقدار الفرسخ في ساعة فيلزم تساوي الجسم الثالث الذي فيه ميل وعائق للجسم الأول الخال عنها في أن كلاً منهما تحرك في مقدار الفرسخ في ساعة وهو بديهي الاستحالة وهذا المحال نشأ من عدم الميل .

في زمان أطول فإذا فرضناه مع معاوقة أقل من الأولى على نسبة الزمانين قطعها في زمان مساو لزمان عديم المعاوقة وذلك محال قطعاً لامتناع تساوي زمان عديم المعاوقة وواجدها.

قال : وعند آخرين هو جنس بحسب عدد الجهات ويتماثل ويختلف باعتبارها .

أقول : لما فرغ من البحث عن الميل واحكامه على راى الاوائل شرع في البحث عنه على رأى المتكلمين وهو جنس على رأيهم تحته ستة أنواع بحسب عدد الجهات الست ثم قالوا ان منه ما هو متماثل وهو كل ما اختص بجهة واحدة لأن تساوي المعلول يستلزم تساوي العلة ومنه مختلف وهو ما تعددت جهاته واختلف أبو علي وأبو هاشم في مختلفه فقال أبو هاشم انه غير متضاد لاجتماع الميلين في الحجر الصاعد قسراً وفي الحلقة التي يتجاذبها اثنان، وقال أبو علي انه متضاد .

قال : ومنه الثقل [١] وآخرون منهم جعلوه مغايراً .

أقول : من اجناس الاعتماد عند أبي هاشم الثقل وهو الاعتماد اللازم الموجب للحركة سفلا ، وقال أبو علي ان الثقل راجع إلى تزايد اجزاء الجسم فجعله مغايراً لجنس الاعتماد وهو خطأ لأن تزايد الاجزاء الحقيقية حاصل في الخفيف ولا ثقل له .

قال : ومنه لازم ومفارق .

أقول : ذهب المتكلمون إلى أن الاعتماد [٢] منه ما هو لازم وهو الاعتماد

---

(١) يعني عند طائفة أخرى منهم الثقل مغاير لجنس الاعتماد وهو عبارة عن كثرة الاجزاء فكل ما زاد انضمام أجزائه كان الثقل .

(٢) قسموا الاعتماد إلى اعتماد لازم وهو اعتماد الثقيل من جهة السفل واعتماد الخفيف في جهة العلو وإلى اعتماد مفارق كالميل إلى اسفل من الثقيل والميل إلى العلو في الخفيف فانهما لازمان إذ لا يمكن مفارقة الميل إلى السفل من الأرض وإلى العلو من الهواء .

نحو الفوق والسفل ومنه ما هو مفـــارق وهو المجتلب وهو المقتضي للحركة إلى إحدى الجهات الاربع وانمـا كان مفارقاً لعدم وجوب وقوف الجسم في إحداها أو ذهابه به عنها بخلاف الجهتين.

قال : ويفتقر إلى محل لا غير [١] .

أقول : لما كان الاعتماد عرضاً وكان كل عرض مفتقراً إلى محل كان الاعتماد مفتقراً إلى المحل ولما امتنع حلول عرض في محلين كان الاعتماد كذلك فلأجل هذا قال انه يفتقر إلى محل لا غير وبعض المتكلمين لما طعن في كلية الحكمين[٢] افتقر إلى الاستدلال عليهما هنا واستدلوا على الأول بان صفة ذاته [٣] وجوب مدافعة محله لصفة ذاته فلو انتفى المحل انتفت صفة الذات وذلك يقتضي نفي الذات وعلى الثاني بانه يكون مساويا للتأليف لأن الافتقار إلى ازيد من محـل واحـد من خواص التـأليف والاشتراك في أخص الصفات يستلزم الاشتراك في الذات [٤] .

قال : وهو مقدور لنا .

أقول : ذهب المتكلمون إلى أن الاعتماد مقدور لنا لأنه يقع بحسب دواعينا وينتفي بحسب صوارفنا فيكون صادراً عنا .

---

(١) لأن الاعتماد عرض وكل عرض مفتقر إلى محـــل لامتناع حلول عرض في محلين .

(٢) أي من أن كل عرض مفتقر إلى محل وان كل عرض يمتنع حلوله في محلـــين والطاعن هو ابو هاشم .

(٣) وحاصل الاستدلال أنه لو لم يكن له وجود لأن مدافعة المحل من ذاتيته فلو انتفى المحل انتفت المدافعة فانتفت ذاته .

(٤) أي فيكون التأليف والاعتماد حقيقة واحدة وهو باطل قطعاً .

قال : ويتولد [١] عنه اشياء بعضها للذاته من غير شرط وبعضها بشرط وبعضها لا للذاته .

أقول : قسم المتكلمون الاعتماد بالنسبة إلى ما يتولد عنه إلى اقسام ثلاثة (أحدها) ما يتولد عنه لذاته من غير حاجة إلى شرط وان كان قد يحتاج اليه أحيانا وهو الاكوان والاعتماد في محله وأن كان تولدهما [٢] في غير محله بشرط التماس وانما قلنا أنه يتولد عنه الاكوان لأن الجسم يختص بجهة دون أخرى حال حركته فلا بد من مخصص لتلك الجهة وهو الاعتماد وقلنا انه يولد الاعتماد لوجود الحركة القسرية شيئاً بعد شيء فإن المتحرك يوجد فيه الأعتماد والاعتماد يولد الحركة الأولى والاعتماد معاً ثم إذا تحرك ولد الاعتماد حركة أخرى واعتماداً آخر (وثانيها) ما يتولد عنه بشرط ولا يصح بدونه وهو الاصوات فإنها تتولد عنه بشرط المصاكة لأن الصداء موجود في غير محل القدرة وما يتعدى محل القدرة لا يولده إلا الاعتماد وإذا كان ما يتعدى محل القدرة يتولد عن الاعتماد فما يحل محلها اولى (وثالثها) ما يتولد عنه لابنفسه

---

(١) ويتولد عن الميل اشياء ثلاثة بعضها لذاته من غير شرط كالأكوان الاربعة أعني الحركة والسكون والاجتماع والافتراق فالحجر يكون ساكناً إذا كان في الأرض وسكونه معلول الميل إذ لولا ميله لم يسكن ومتحركاً إذا ألقي من سطح وحركته معلولة للميل إذ لولا ميله لم يتحرك ووقف في الهواء وان الاكوان الاربعة تتولد عن الاعتماد بلا واسطة ولا بشرط الثاني ما يتولد عنه لذاته بشرط كالاصوات فانها تتولد عن الاعتماد بلا واسطة لكن بشرط المصاكة والثالث ما يتولد لا لذاته لكن بواسطة كالالم .

(٢) وان كان تولد الاكوان والاعتماد في غير محل الاعتماد يحتاج إلى التماس كما إذا اوجد جسم في جسم اعتماداً أو حركة أو سكوناً أو اجتماعاً مع جسم ثالث أو افتراقاً عن جسم ثالث .

بل بتوسط وهو الألم والتأليف فإن الاعتماد يولد المجاورة والتفريق والمجاورة تولد التأليف والتفريق يولد الألم .

المسألة السادسة : في البحث عن المبصرات

قال : ومنها اوائل المبصرات وهي اللون والضوء

أقول : من الكيفيات المحسوسة المبصرات وقد نبه بقوله اوائل المبصرات على أن من المبصرات ما يتناوله الحس البصري اولاً وبالذات وهو ما ذكره هنا من اللون والضوء ومنها ما يتناوله بواسطة كغيرهما من المرئيات فإن البصر انما يدركها بواسطة هذين وهذا كما قال في الأول ومنها اوائل الملموسات فإن فيه تنبيهاً على أن هناك كيفيات تدرك باللمس بواسطة غيرها .

قال : ولكل منهما طرفان .

أقول : لكل واحد من اللون والضوء طرفان ففي اللون السواد والبياض وفي الضوء النور الخارق والظلمة وما عدا هذا فإنها متوسطة بين هذه كالحمرة والخضرة والصفرة والغبرة وغيرها من الالوان وكالظل وشبهه من الاضواء .

قال : وللاول حقيقة .

أقول : ذهب من لا مزيد تحصيل له إلى أن الالوان لا حقيقة لها فإن البياض المتخيل انما يحصل من مخالطة الهواء للاجسام الشفافة المنقسمة إلى الاجزاء الصغار كما في زبد الماء والثلج والسواد المتخيل انما يتخيل لعدم غور الضوء في عمق الجسم ، والشيخ اضطرب كلامه في البياض فتارة جعله كيفية حقيقية وأخرى أنه غير حقيقية بل سبب حصوله ما ذكر والحق انه كيفية حقيقية قائمة بالجسم في الخارج لأنه محسوس كما في بياض البيض المسلوق فإنه ليس لنفوذ الهواء فيه لزيادة ثقله بعد الطبخ وبالجملة فالأمور المحسوسة غنية عن البرهان .

قال : وطرفاه السواد والبياض المتضادان .

أقول : طرفا اللون هما السواد والبياض وقيدهما بالمتضادين لأن الضدين هما اللذان بينهما غاية التباعد فلأجل ذلك ذكر هذا القيد في الطرفين وهذا تنبيه على أن ما عداهما متوسط بينهما وليس نوعاً قائماً بانفراده كما ذهب اليه بعض الناس من أن الألوان الحقيقية خمسة السواد والبياض والحمرة والصفرة والخضرة ونبه بقوله المتضادان على امتناع اجتماعها خلافاً لبعض الناس حيث ذهب إلى انهما يجتمعان كما في الغبرة وهو خطأ .

قال : ويتوقف على الثاني في الادراك لا الوجود .

أقول : ذهب أبو علي ابن سينا إلى أن الضوء شرط وجود اللون فالاجسام الملونة حال الظلمة يعدم عنها الوانها لأنا لا نراها في الظلمة فإما أن يكون لعدمها وهو المراد أو لحصول مانع وهو ما يقال من أن الظلمة كيفية قائمة بالمظلم مانعة من الابصار وهو باطل وإلا لمنعت من هو بعيد عن النار عن مشاهدة القريب منها ليلا وليس كذلك وهو خطأ جداً لأنا نقول انما لم تحصل الرؤية لعدم الشرط وهو الضوء لا لانتفاء المرئي في نفسه ، ونبه المصنف على ذلك بقوله ويتوقف أي اللون على الثاني اي الضوء في الادراك لا الوجود .

قال : وهما متغايران حساً .

اقول : يريد أن الضوء واللون متغايران خلافاً لقوم غير محققين ذهبوا إلى أن الضوء هو اللون قالوا ان الظهور المطلق هو الضوء والخفاء المطلق هو الظلمة والمتوسط بينهما هو الظل والحس يدل على المغايرة .

قال : قابلان للشدة والضعف المتباينان نوعا .

أقول : كل واحد من هذين اعني اللون والضوء قابل للشدة والضعف وهو ظاهر محسوس فان البياض في الثلج أشد من البياض في العاج وضوء

الشمس أشد من ضوء القمر إذا عرفت هذا فاعلم أن الشديد في كل نوع مغاير للضعيف منه بالنوع ، وذهب قوم إلى أن سبب الشدة والضعف ليس الاختلاف بالحقيقة بل باختلاط بعض أجزاء الشديد بأجزاء الضد فيحصل الضعف وإن لم يختلط حصلت الشدة وقد بينا خطأهم فيما تقدم .

قال : ولو كان الثاني جسماً لحصل ضد المحسوس .

أقول : ذهب من لا تحصيل له إلى أن الضوء جسم وسبب غلطه ما يتوهم من كونه متحركاً بحركة المضيء وانما كان ذلك باطلاً لأن الحس يحكم بافتقاره إلى موضوع يقوم فيه ولا يمكنه تجريده عن محل يقوم فيه فلو كان جسماً لحصل ضد هذا الحكم المحسوس وهو قيامه بنفسه واستغناؤه عن موضوع يحل فيه ويحتمل أن يكون قوله لحصل ضد المحسوس ان الضوء إذا أشرق على الجسم ظهر وكلما ازداد اعترافه ازداد ظهوره في الحس فلو كان جسماً لكان ساتراً لما يشرق عليه فكان يحصل ضد المحسوس أعني ضد الاشراق ويكون كلما ازداد اشراقه ازداد ستره لكن الحس يشهد بضد ذلك ، أو نقول أن الحس يشهد بسرعة ظهور ما يشرق عليه الضوء فان الشمس إذا طلعت على وجه الأرض أشرقت دفعة واحدة ولو كان الضوء جسماً افتقر إلى زمان يقطع فيه هذه المسافة الطويلة وكان يحصل ضد السرعة المحسوسة فهذه الاحتمالات كلها صالحة لتفسير قوله لحصل ضد المحسوس وأما سبب توهم اولئك من انه متحرك فهو خطأ لأن الضوء يحدث عند المقابلة لا انه يتحرك من الجسم المقابل إلى غيره .

قال : بل هو عرض قائم بالمحل معد لحصول مثله في المقابل .

اقول : لما ابطل كونه جسماً ثبت كونه عرضاً قائماً بالمحل إذ العرض لا يقوم بنفسه وإذا قام بالمحل حصل منه استعداد للجسم المقابل لمحله لتكيفه بمثل كيفيته كما في الأجسام النيرة الحاصل منها النور في المقابل وقد نبه بذلك على ان

المضيء انما يضيء ما يقابله .

قال : وهو ذاتي وعرضي [١] وأول وثان .

أقول : الضوء منه ذاتي ومنه عرضي وأيضاً منه ما هو أول ومنه ما هو ثان فالذاتي يسمى ضوء بقول مطلق وأما العرضي وهو الحاصل من المضيء لذاته في غيره فانه يسمى نوراً والأول من الضوء ما حصل عن المضيء لذاته والثاني ما حصل عن المقابل له كالأرض قبل طلوع الشمس فانها مضيئة لمقابلتها الهواء المضيء لمقابلة الشمس .

قال : والظلمة عدم ملكة .

أقول : والظلمة عدم الضوء عما من شأنه أن يكون مضيئاً ومثل هذا العدم المقيد بموضوع خاص يسمى عدم ملكة وليست الظلمة كيفية وجودية قائمة بالمظلم كما ذهب اليه من لا تحقيق له لأن المبصر لا يجد فرقاً بين حالتيه عند فتح العين في الظلمة وتغميضها في عدم الإدراك فلو كانت كيفية وجودية مدركة لحصل له الفرق وفي هذا نظر فانه يدل على انتفاء كونها كيفية وجودية مدركة لا على انتفاء كونها وجودية مطلقاً .

المسألة السابعة : في البحث عن المسموعات

قال : ومنه المسموعات وهي الاصوات الحاصلة من التموج المعلول للقرع أو القلع .

---

(١) وهو ذاتي وهو القائم بالمضي نفسه كالشمس وعرض وهو القائم بالمضي بغيره كالقمر ويسمى الأول ضياء والثاني نوراً ، وأول وهو الحاصل من المضي لذاته كضوء الهواء بالشمس قبل طلوعها وثاني وهو الحاصل على مقابلة المضيء لغيره كالأرض المقابلة للهواء والهواء مضيء الشمس قبل طلوعها .

أقول : من الكيفيات المحسوسة الأصوات وهي المدركة بالسمع (واعلم) ان الصوت عرض قائم بالمحل وقد ذهب قوم غير محققين إلى أن الصوت جوهر ينقطع بالحركةوهو خطأ لأن الجوهر يدرك باللمس والبصر والصوت ليس كذلك وذهب آخرون إلى أنه عبارة عن التموج الحاصل في الهواء من القلع أو القرع وآخرون قالوا انه القلع أو القرع وهذان المذهبان باطلان وسبب غلطهم أخذ سبب الشيء مكانه فان الصوت معلول للتموج المعلول للقرع أو القلع وليس هو أحدها لأنها تدرك بحس البصر بخلاف الصوت ،إذا عرفت هذا (فاعلم) ان القلع أو القرع إذا حصل حدث تموج بين القارع والمقروع في الهواء وانتقل ذلك التموج إلى سطح الصماخ فادرك الصوت ولا نعني بذلك أن تموجا واحداً ينتقل بعينه إلى الصماخ بل يحصل تموج بعد تموج عن صدم بعد آخر كما في تموج الماء إلى أن يصل إلى الحس .

قال : بشرط المقاومة .

أقول: القرع انما يحصل معه الصوت إذا حصلت المقاومة بين القارع والمقروع فانك لو ضربت خشبة على وجه الماء بحيث تحصل المقاومة فانه يحدث الصوت ولو وضعتها عليه بسهولة لم يحصل الصوت ولا يشترط الصلابة لحصول الصوت من الماء والهواء ولا صلابة هناك .

قال : في الخارج .

أقول : ذهب قوم إلى أن الصوت ليس بحاصل في الخارج بل انما يحصل عند الصماخ وهو ما إذا تموج الهواء وانتهى التموج إلى قرع سطح الصماخ فيحصل الصوت وهو خطأ وإلا لم تدرك الجهة ولا البعد كما في اللمس حيث كان ادراكه بالملاقاة ولا يمكن أن يقال أن ادراك الجهة انما كان لأن القرع توجه من تلك الجهة وادراك البعد لأن ضعف الصوت وقوته يدل على القرب والبعد لأنا لو سددنا

الاذن اليسرى لادركنا باليمنى جهة الصوت الحاصل من الجهة اليسرى والضعف لو كان للبعد لم نفرق بين القوى البعيد والضعيف القريب .

قال : ويستحيل بقاؤه لوجوب ادراك الهيئة الصورية .

أقول : الصوت يستحيل عليه البقاء خلافاً للكرامية والدليل عليه انا إذا سمعنا لفظة زيد أدركنا الهيئة الصورية أعني ترتيب الحروف وتقديم بعضها على بعض فلو كانت أجزاء الحروف باقية لم يكن إدراك هذا الترتيب أولى من باقي التركيبات الخمسة [1] .

قال : ويحصل منه آخر [2] .

أقول : الصوت انما يحصل باعتبار التموج في الهواء الواصل إلى سطح الصماخ وقد بينا وجوده في الخارج فإذا تأدى التموج إلى جسم كثيف مقاوم لذلك التموج رده فحصل منه تموج آخر وحصل من ذلك التموج الآخر صوت آخر هو الصداء والظاهر ان هذا الصداء انما يحصل من تموج الهواء الحاصل المتموج المتوجه إلى المقاوم وبين ذلك المقاوم لا من الهواء المتوجه بعد صدمه للمقابل وان كان فيه احتمال ،وكلام المصنف (ره) محتمل لهما لأن قوله ويحصل منه آخر يحتمل كلا المعنيين .

قال : ويعرض له كيفية مميزة يسمى باعتبارها حرفا .

قوله : يعرض للصوت كيفية يتميز بها عن صوت آخر مثله تميزاً في المسموع يسمى الصوت باعتبار تلك الكيفية حروفاً وهي حروف التهجي وحصرها غير معلوم بالبرهان .

---

(١) لأن المفروض أن جميع التراكيب موجود في الهواء .

(٢) لأنه إذا صادم الهواء المتموج الحاصل للصوت جسماً كجبل أو جدار رجع الهواء المتموج إلى الخلف فيدرك الصوت مرة ثانية وهو المسمى بالصداء .

قال . إما مصوت أو صامت متماثل أو مختلف بالذات أو بالعرض .

أقول : ينقسم الحروف إلى قسمين مصوت وصامت فالمصوت هو حرف المد واللين أعني الواو والألف والياء وهي انما تحصل في زمان وأما صامت وهو ما عداها والصامت إما متماثل كالجيم والجيم أو مختلف والمختلف اما بالذات كالجيم والحاء أو بالعرض وهو اما أن يكون أحد الجيمين مثلا ساكناً والآخر متحركاً أو يكون أحدهما متحركاً بحركة والآخر بضدها .

قال : وينتظم منهما الكلام باقسامه .

اقول :هذه الحروف المسموعة إذا تألفت تأليفاً مخصوصاً أي بحسب الوضع سميت كلاماً فحد الكلام على هذا هو ما انتظم من الحروف المسموعة ويدخل فيه المفرد وهو الكلمة الواحدة والمؤلفالتام وهو المحتمل للصدق والكذبوغير المحتمل لهما من الأمر والنهي والاستفهام والتعجب والنداء وغير التام التقييدي وغيره وإلى هذا أشار بقوله باقسامه .

قال : ولا يعقل غيره .

اقول : يريد أن الكلام انما هو المنتظم من الحروف المسموعة ولا يعقل غيره وهو ما أطبق عليه المعتزلة ، والاشاعرة اثبتوا معنى آخر سموه الكلام النفساني غير مؤلف من الحروف والأصوات يدل هذا الكلام عليه وهو مغاير للارادة لأنالانسان قد يأمر بما لا يريد اظهاراً لتمرد العبد عند السلطان فيحصل عذره في ضربه ومغاير لتخيل الحروف لأن تخيلها تابع لها ويختلف باختلافها وهذا المعنى لا يختلف وظاهر انه مغاير للحيوة والقدرة وغيرهما من الأعراض والمعتزلةبالغوا في انكار هذا المعنى وادعوا الضرورة في نفيه وقالوا الامر انما يعقل مع الارادة وليس الطلب مغايراً لها وحينئذ يصير النزاع هنا لفظياً .

المسألة الثامنة : في البحث عن المطعومات

قال : ومنها المطعومات التسعة الحادثة من تفاعل الثلاثة في مثلها [١] .

أقول : المشهور عند الاوائل أن الجسم ان كان عديم الطعم فهو التفه وتعد التفاهة من الطعوم التسعة وان كان ذا طعم لم ينفك عن أحد الطعوم الثمانية وهي الحلاوة والحموضة والملوحة والحرافة والمرارة والعفوصة والقبض والدسومة وهذه الطعوم التسعة تحصل من تفاعل ثلاث كيفيات هي الحرارة والبرودة والكيفية المعتدلة في مثلها في العدد أعني ثلاث كيفيات لا مثلها في الحقيقة وهي الكثافة واللطافة والكيفية المعتدلة فان الحاران فعل في الكثيف حدثت المرارة وفي اللطيف الحرافة وفي المعتدل الملوحة والبارد إن فعل في الكثيف حدثت العفوصة وفي اللطيف الحموضة وفي المعتدل القبض والمعتدل ان فعل في اللطيف حدثت الدسومة وفي الكثيف الحلاوة وفي المعتدل التفاهة .

المسألة التاسعة في البحث عن المشمومات

قال : ومنها المشمومات ولا اسماء لأنواعها الا من حيث الموافقة والمخالفة .

أقول : من أنواع الكيفيات المحسوسة الروائح المدركة بحاسة الشم ولم يوضع لانواعها أسماء مختصة بها كما وضعوا لغيرها من الاعراض بل ميزوا بينها من حيث الموافقة والمخالفة فيقال رائحة طيبة ورائحة منتنة أو من حيث اضافتها إلى المحل كرائحة المسك .

---

(١) وبيان ذلك أن الطعوم البسيطة تسعة لأن الطعم لا بد له من فاعل هو الحرارة والبرودة أو الكيفية المتوسطة بينهما ومن قابل هو الكثف أو اللطف أو المعتدل بينهما فاذا ضرب أقسام الفاعل في أقسام القابل حصل أقسام تسعة ينقسم الطعوم بحسبها .

المسئلة العاشرة : في البحث عن الكيفيات الاستعدادية

قال : والاستعدادات المتوسطة بين طرفي النقيض .

أقول : لما فرغ من البحث عن الكيفيات المحسوسة شرع في القسم الثاني من أقسام الكيف الاربعة وهي الكيفيات الاستعدادية وهي ما يرجح به القابل في أحد جانبي قبوله وهي متوسطة بين طرفي النقيض أعني الوجود والعدم وذلك لان الرجحان لا يزال يتزايد في أحد طرفي الوجود والعدم إلى أن ينتهي اليهما فذلك الرجحان القابل للشدة والضعف المتوسط بين طرفي الوجود والعدم هو الكيف الاستعدادي وطرفاه الوجود والعدم وهذا الرجحان ان كان نحو الفعل فهو القوة وان كان نحو الانفعال فهو اللا قوة .

المسألة الحادية عشرة . في البحث عن الكيفيات النفسانية

قال : والنفسانية حال أو ملكة .

أقول : هذا هو القسم الثالث من أقسام الكيف وهو الكيفيات النفسانية ونعني بها المختصة بذوات الانفس وهي ضربان إما ان تكون سريعة الزوال وتسمى حالا لسرعة زوالها وأما بطيئة الزوال وتسمى ملكة والفرق بينهما ليس بفصول مميزة بل بعوارض خارجية وربما كان الشيء حالا ثم صار بعينه ملكة .

المسئلة الثانية عشرة : في البحث عن العلم بقول مطلق

قال : منها العلم وهو إما تصور أو تصديق جازم مطابق ثابت .

أقول : من الكيفيات النفسانية العلم وقسمه إلى التصور وهو عبارة عن حصول صورة الشيء في الذهن وإلى التصديق الجازم المطابق الثابت وهو الحكم اليقيني بنسبة أحد المتصورين إلى الآخر ايجاباً أو سلبا وانما شرط في التصديق

الجزم لان الخالي منه ليس بعلم بهذا المعنى وان كان قد يطلق عليه اسم العلم بالمجاز وانما هو الظن وشرط المطابقة لان الخالي منها هو الجهل المركب وشرط الثبات لان الخالي منه هو التقليد أما الجامع لهذه الصفات فهو العلم خاصة .

قال : ولا يحد .

أقول : اختلف العقلاء في العلم فقال قوم لا يحد لظهوره فان الكيفيات الوجدانية لظهورها لا يمكن تحديدها لعدم انفكاكه عن تحديد الشيء بالاخفى والعلم منها ولان غير العلم انما يعلم بالعلم فلو علم العلم بغيره لزم الدور وقال آخرون يحد فقال بعضهم انه اعتقاد ان الشيء كذا مع اعتقاد انه لا يكون إلا كذا وقال آخرون انه اعتقاد يقتضي سكون النفس وكلاهما غير مانعين .

قال : ويقتسمان الضرورة والاكتساب .

أقول : يريد ان كل واحد من التصور والتصديق ينقسم إلى الضروري والمكتسب ويريد بالضروري من التصور ما لا يتوقف على طلب وكسب ومن التصديق ما يكفي تصور طرفيه في الحكم بنسبة أحدهما إلى الآخر ايجابا أو سلبا وبالمكتسب ضد ذلك فيهما .

المسئلة الثالثة عشرة : في ان العلم يتوقف على الانطباع

قال : ولا بد فيه من الانطباع .

اقول: اختلف العلماء في ذلك فذهب جمهور الاوائل إلى أن العلم يستدعي انطباع المعلوم في العالم وأنكره آخرون ، احتج الاولون بأنا قد ندرك أشياء لا تحقق لها في الخارج ولو لم تكن منطبعة في الذهن كانت عدما صرفا ونفيا محضا فيستحيل

الاضافة اليها،واحتج الآخرون بوجهين (الأول) ان التعقل لو كان هو حصول صورة المعقول في العاقل لزم ان يكون الجدار المتصف بالسواد متعقلاً له والتالي باطل فكذا المقدم (الثاني) ان الذهن قد يتصور أشياء متقدرة فيلزم حلول المقدار فيه فيكون متقدرا والجواب عنهما سيأتي .

قال : في المحل المجرد القابل .

أقول : هذا اشارة إلى الجواب عن الاشكالين وتقريره ان المحل الذي جعلناه عاقلاً مجرد عن المواد كلها والمجرد لا يتصف بالمقدار باعتبار حلول صورته فيه فان صورة المقدار لا يلزم ان تكون مقداراً وأيضا هذه الصورة القائمة بالعاقل حالة في محل قابل لها فلهذا كان عاقلا لها أما الجسم فليس محلا قابلاً لتعقل السواد فلا يلزم أن يكون متعقلا له .

قال : وحلول المثال مغاير .

اقول : هذا اشارة إلى كيفية حصول الصورة في العاقل وتقريره ان الحال في العاقل انما هو مثال المعقول وصورته لا ذاته ونفسه ولهذا جوزنا حصول صورة الأضداد في النفس ولم نجوز حصول الأضداد في محل واحد في الخارج فعلم ان حلول مثال الشيء وصورته مغاير لحلول ذلك الشيء ولما كان هذا الكلام مما يستعان به على حل ما تقدم من الشكوك ذكره عقيبه .

قال : ولا يمكن الاتحاد .

أقول : ذهب قوم من أوائل الحكماء إلى أن التعقل إنما يكون باتحاد صورة المعقول والعاقل وهو خطأ فاحش فان الاتحاد محال على ما تقدم ويلزم أيضاً المحال من وجه آخر وهو اتحاد الذوات المعقولة وكذلك ذهب آخرون إلى أن التعقل يستدعي اتحاد العاقل بالعقل الفعال وهو خطأ لما تقدم ولاستلزامه تعقل كل شيء عند تعقل شيء واحد .

قال : ويختلف باختلاف المعقول .

أقول : اختلف الناس هنا فذهب قوم إلى جواز تعلق علم واحد بمعلومين ومنعه آخرون وهو الحق لأنا قد بينا أن التعقل هو حصول صورة مساوية للمعلوم في العالم وصور الأشياء المختلفة تختلف باختلافها فلا يمكن أن تكون صورة واحدة لمختلفين فلا يتعلق علم واحد باثنين وانما جوز ذلك من جعل العلم أمراً وراء الصورة .

قال : كالحال والاستقبال .

أقول : هذا اشارة إلى ابطال مذهب جماعة من المعتزلة حيث ذهبوا إلى أن العلم بالاستقبال علم بالحال عند حضور الاستقبال فقالوا ان العلم بأن الشيء سيوجد علم بوجوده إذا وجد وانما دعاهم إلى ذلك ما ثبت من أن الله تعالى عالم بكل معلوم فإذا علم أن زيداً سيوجد ثم وجد فان زال العلم الأول وتجدد علم آخر لزم كونه تعالى محلا للحوادث وان لم يزل كان هو المطلوب وهذا خطأ فان العلم بان الشيء سيوجد علم بالعدم الحالي والوجود في ثاني الحال والعلم بأن الشيء موجود غير مشروط بالعدم الحالي بل هو مناف له فيستحيل اتحادهما والوجه في حل الشبهة المذكورة ما التزمه أبو الحسين هنا من أن الزايل هو التعلقات الحاصلة بين العلم والمعلوم لا العلم نفسه ، وسيأتي زيادة تحقيق في هذا الموضوع ان شاء الله تعالى .

قال : ولا يعقل الا مضافا فيقوى الاشكال مع الاتحاد .

أقول : اعلم ان العلم وان كان من الكيفيات الحقيقية القائمة بالنفس فانه لا يعقل إلا مضافاً إلى الغير فان العلم علم بالشيء ولا يعقل تجرده عن الاضافة حتى بعضهم توهم انه نفس الاضافة الحاصلة بين العالم والمعلوم ولم يثبت أمراً حقيقياً مغايراً للاضافة إذا عرفت هذا فان الإشكال يقوى مع الاتحاد هكذا قال

المصنف (ره) والذي يلوح منه ان العاقل والمعقول إذا كانا شيئاً واحداً كما إذا عقل نفسه توجه الاشكال عليه بأن يقال انتم قد جعلتم العلم صورة مساوية للمعلوم في العالم وهذا لا يتأتى هيهنا لاستحالة اجتماع الأمثال ويقوى الاشكال باعتبار الاضافة إذ الاضافة إنما يعقل بين الشيئين لا بين الشيء الواحد ونفسه فلا يتحقق علم الشيء بذاته، والجواب عن الأول ان العلم انما يستدعي الصورة لو كان العالم عالماً بغيره أما عالم ذاته فان ذاته يكفي في علمه من غير احتياج إلى صورة أخرى وعن الثاني ان العاقل من حيث انه عاقل مغاير له من حيث انه معقول فأمكن تحقق الاضافة ولأن العالم هو الشخص والمعلوم هو الماهية الكلية وهذان رديان[١] أما الأول فلان المغايرة بين العاقل من حيث أنه عاقل والمعقول من حيث انه معقول متوقفة على التعقل فلو جعلنا التعقل [٢] متوقفاً على هذا النوع من التغاير دار وأما الثاني فلان العالم هيهنا يكون عالماً [٣] بجزئه وليس البحث فيه .

قال : وهو عرض لوجود حده فيه .

أقول : ذهب المحققون إلى أن العلم عرض وأكثر الناس كذلك في العلم بالعرض واختلفوا في العلم بالجوهر فالذين قالوا أن العلم اضافة بين العالم والمعلوم قالوا انه عرض أيضاً والذين قالوا أن العلم صورة اختلفوا فقال بعضهم انه جوهر لأن حده صادق عليه إذ الصورة الذهنية ماهية إذا وجدت في الأعيان كانت لا

---

(١) أي المذكوران في الجواب عن الأشكال الثاني الذي هو الاضافة .

(٢) أي لو جعلنا التعقل الذي هو نفس الاضافة على القول به أو صورة ذاته الاضافة متوقفاً على التغاير الاعتباري لدار أما توقف المغايرة على التعقل فلأن التعقل لو لم يكن فلا عاقل ولا معقول حتى تحصل المغايرة وأما توقف التعقل على المغايرة فلأن التعقل هو نفس الاضافة .

(٣) لأن الماهية الكلية الانسانية مثلا هو جزء لشخص الانسان العاقل لنفسه وليس البحث فية بل البحث في علم الانسان بذاته الشخصية .

في موضوع وهذا معنى الجوهر والمحققون قالوا انه عرض أيضا لوجود حد العرض فيه فانه موجود حال في النفس لا كجزء منها وهذا معنى العرض واستدلال القائلين بأنه جوهر خطأ لأن الصورة الذهنية يمتنع وجودها في الخارج وإنما الموجود ما هي مثال له (١) .

المسئلة الرابعة : في أقسام العلم

قال : وهي فعلي وانفعالي وغيرهما .

أقول : العلم منه ما هو فعلي وهو المحصل للأشياء الخارجية كعلم واجب الوجود تعالى بمخلوقاته وكما إذا تصورنا نقشا لم نستفد صورته من الخارج ثم أوجدنا في الخارج ما يطابقه ، ومنه انفعالي وهو المستفاد من الاعيان الخارجية كعلمنا بالسماء والأرض وأشباههما ومنه ما ليس أحدهما كعلم واجب الوجود تعالى بذاته .

قال : وضروري اقسامه ستة ومكتسب .

أقول : قد تقدم ان العلم اما ضروري واما كسبي ومضى تفسيرهما وأقسام الضروري ستة البديهيات وهي قضايا يحكم بها العقل لذاته لا بسبب خارجي سوى تصور طرفيها كالحكم بأن الكل أعظم من الجزء وغيره من البديهيات (الثاني) المشاهدات وهي اما مستفادة من حواس ظاهرة كالحكم بحرارة النار أو من الحواس الباطنة وهي القضايا الاعتبارية بمشاهدة قوى غير الحس الظاهر أو بالوجدان من النفس لا باعتبار الآلات مثل شعورنا بذواتنا وبافعالنا (الثالث) المجربات وهي قضايا يحكم بها النفس باعتبار تكرار المشاهدات كالحكم بأن الضرب بالخشب مولم ويفتقر إلى أمرين المشاهدة المتكررة والقياس الخفي

---

(١) يعني أن الموجود في الخارج تكون تلك الصورة الذهنية مثالاً له فهو كالموجود في الذهن بحسب الماهية .

وهو انه لو كان الوقوع على سبيل الاتفاق لم يكن دائماً ولا أكثرياً والفارق بين هذه وبين الاستقراء هذا القياس (الرابـع) الحدسيات وهي قضايا مبدء الحكم بها حدس قوى من النفس يزول معه الشك كالحكم باستفادة نور القمر من الشمس ويفتقر إلى المشاهدة المتكررة والقياس الخفي إلا أن الفارق بين هـــذه وبين المجربات ان السبب في المجربات معلوم السببية غير معلوم الماهية وفي الحدسيات معلوم بالاعتبارين (الخامس) المتواترات وهي قضايا يحكم بها النفس لتوارد أخبار المخبرين عليها بحيث يزول معه الشك بعدم الاتفاق بين المخبرين والتواطؤ على الكذب (السادس) فطرية القياس وهي قضايا يحكم بها النفس باعتبار أوسط لا ينفك الذهن عنه .

قال : وواجب وممكن :

أقول :العلم ينقسم إلى واجب وهو علم واجب الوجود بذاته وإلى ممكن وهو ما عداه وإنما كان الأول واجبا لأنه نفس ذاته الواجبة .

قال : وهو تابع بمعنى اصالة موازنة في التطابق [1] .

أقول : اعلم ان التابـع يطلق على ما يكون متأخراً عن المتبوع وعلى مـا يكون مستفاداً منه وهما غير مرادين في قولنا العلم تابـع للمعلوم فان العلم قـد يتقدم المعلوم زمانا وقد يفيد وجوده كالعلم الفعلي وانما المراد هيهنا كون العلم والمعلوم متطابقين بحيث إذا تصورهما العـــقل حكم باصالة المعلوم في هيئة التطابق وان العلم تابـع له وحكاية عنه وان ما عليه العلم فرع على ما عليه المعلوم

(١) أي أن موازن العلم وهو المعلوم أصل والعلم فرع بيان ذلك أن العلم وان كان سابقاً على المعلوم في بعض الموارد إلا أن العقل إذا تصورهما رأى أن المعلوم هـــو الأصل بحيث لولا كونه في موطنه ولو بعد حين لم يتعلق العلم به من حيث السالبة بانتفاع الموضوع .

وعلى هذا التقدير يجوز تأخر المعلوم الذي هو الأصل عن تابعه فان العقل يجوز تقدم الحكاية على المحكى .

قال : فزال الدور [١] .

أقول : الذي يفهم من هذا الكلام أمران (أحدهما) أن يقال قد قسمتم العلم إلى أقسام من جملتها الفعلي الذي هو العلة في وجود المعلوم وهيهنا جعلتم جنس العلم تابعا فلزمكم الدور اذ تبعية الجنس تستلزم تبعية أنواعه وتقرير الجواب عن هذا ان نقول نعني بتبعية العلم ما قررناه من كون العلم والمعلوم متطابقين على وجه إذا تصورهما العقل حكم بأن الأصل في هيئة التطابق هو ما عليه المعلوم[٢] وان ما عليه العلم فرع عليه ووجه الخلاص من الدور بهذا التحقيق ان العلم الفعلي محصل للمعلوم في الخارج لا مطلقا (الثاني) أن يقال المتبوع يجب أن يتقدم التابع بأحد أنواع التقدم الخمسة وهيهنا لا تقدم بالشرف ولا بالوضع لانهما غير معقولين فيبقى أن يكون التقدم هنا بالذات أو بالعلية أو بالزمان وعلى هذه التقادير الثلاثة يمتنع الحكم بتأخر المتبوع عن التابع في الزمان ولا شك ان علم الله تعالى أزلي والعلوم السابقة على الصور الموجودة في الخارج متقدمة بالزمان والمتأخر عن غيره بالزمان يمتنع أن يكون متقدما عليه بنوع ما من

---

(١) وتقرير الدور أن العلم إذا كان تابعاً لم يكن علمه تعالى فعلياً بل يلزم انتفاء هذا القسم من العلم رأساً لأن العلم الفعلي علة للمعلوم ولا شبهة في اصالة العلة بالنسبة إلى المعلول فلو كان المعلوم أيضاً علة لدار ، وجوابه أن العلم الفعلي ليس علة على الاطلاق للمعلوم بحيث يكون له اقتضاء لوجوده بل هو محصل له في الخارج بمعنى أن هذا العلم يصير سبباً لارادة الفاعل المعلول من الخارج .

(٢) ومراده بما عليه المعلوم هو حالة المقتضى لكونه أصلا وهو ثباته وعدم تحيزه بزوال العلم ومراده بما عليه العلم هو حالة المقتضى لمقابل ذلك .

أنواع التقدمات بالاعتبار الذي كان به متأخراً عنه والجـــواب عنه ما تقدم أيضا .

المسئلة الخامسة عشرة : في توقف العلم على الاستعداد

قال : ولا بد فيه من الاستعداد أما الضروري فبالحواس وأما الكسبي فبالأول .

أقول : قد بينا ان العلم اما ضروري واما كسبي وكلاهما حصل بعد عدمه إذ الفطرة البشرية خلقت أولا عارية عن العلوم ثم يحصل لها العلم بقسميه فلا بد من استعداد سابق مغاير للنفس وفاعل للعلم فالضروري فاعله هو الله تعالى إذ القابل لا يخرج المقبول من القوة إلى الفعل بذاته وإلا لم ينفك عنه والقبول درجات مختلفة في القرب والبعد وانما تستعد النفس للقبول على التدريج فتنتقل من أقصى مراتب البعد إلى أدناها قليلا قليلا لاجل المعدات التي هي الاحساس بالحواس على اختلافها والتمرن عليها وتكرارها مرة بعد أخرى فيتم الاستعداد لافاضة العلوم البديهية الكلية من التصورات والتصديقات بين كليات تلك المحسوسات وأما النظرية فانها مستفادة من النفس أو من الله تعالى على اختلاف الآراء لكن بواسطة الاستعداد بالعلوم البديهية أما في التصورات فبالحد والرسم وأما في التصديقات فبالقياسات المستندة إلى المقدمات الضرورية .

المسئلة السادسة عشرة : في المناسبة بين العلم والادراك

قال : وفي الاصطلاح يفارق الادراك مفارقة الجنس النوع[1] وباصطلاح

---

(١) بيان ذلك أن العلم يفارق الادراك مفارقة الجنس النوع فالجنس هو الادراك والنوع هو العلم وباصطلاح آخر مفارقة النوعين فكل من العلم والادراك نوع تحت جنس وهو الإدراك مطلقا والحاصل أن في الادراك اصطلاحين الأول أن يكون بمعنى الادراك المطلق الأعم من الجزئي كادراك الكون بالبصر وهكذا والكلي كالعلم بالكليات وبهـــذا المعنى يكون الادراك المطلق من العلم .

مفارقة النوعين .

اقول : اعلم ان العلم يطلق على الادراك للأمور الكلية كاللون والطعم مطلقا ويطلق الادراك على الحضور عند المدرك مطلقا فيكون شاملا للعلم والادراك الجزئي أعني المدرك بالحس كهذا اللون وهذا الطعم ولا يطلق العلم على هذا النوع من الادراك ولذلك لا يصفون الحيوانات العجم بالعلم وان وصفوها بالادراك فيكون الفرق بين العلم والادراك مطلقا على هذا الاصطلاح فرق ما بين النوع والجنس ، النوع هو العلم والجنس هو الادراك وقد يطلق الادراك باصطلاح آخر على الاحساس لا غير فيكون الفرق بينه وبين العلم هو هو الفرق ما بين النوعين الداخلين تحت الجنس وهو الادراك مطلقاً هنا .

المسئلة السابعة عشرة : في ان العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول

قال : وتعلقه على التمام بالعلة يستلزم تعلقه كذلك بالمعلول .

أقول : العلم بالعلة يقع باعتبارات ثلاثة (الأول) العلم بماهية العلة من حيث هي ذات وحقيقة لا باعتبار آخر وهذا لا يستلزم العلم بالمعلول لا على التمام ولا على النقصان (الثاني) العلم بها من حيث هي مستلزمة لذات أخرى وهو علم ناقص بالعلة فيستلزم علماً ناقصاً بالمعلول من حيث انه لازم للعلة لا من حيث ماهيته (الثالث) العلم بذاتها وماهيتها ولوازمها وملزوماتها وعوارضها ومعروضاتها وما لها في ذاتها وما لها بالقياس إلى الغير وهذا هو العلم التام بالعلة وهو يستلزم العلم التام بالمعلول فان ماهية المعلول وحقيقته لازمة لماهية العلة وقد فرض تعلق العلم بها من حيث ذاتها ولوازمها .

المسألة الثامنة عشرة : في مراتب العلم

قال : ومراتبه ثلاث .

أقول : ذكر الشيخ أبو علي أن للتعقل ثلاث مراتب (الأولى) أن يكون بالقوة المحضة وهو عدم التعقل عما من شأنه ذلك (الثانية) أن يكون بالفعل التام كما إذا علم الشيء علما تفصيلياً (الثالثة) العلم بالشيء إجمالاً كمن علم مسئلة ثم غفل عنها ثم سئل عنها فانه يحضر الجواب عنها في ذهنه وليس ذلك بالقوة المحضة لأنه في الوقت عالم باقتداره على الجواب وهو يتضمن علمه بذلك الجواب وليس علما بها على جهة التفصيل وهو ظاهر .

المسألة التاسعة عشرة : في كيفية العلم بذي السبب

قال : وذو السبب انما يعلم به كليا [1] .

أقول : اعلم ان الشيء إذا كان ذا سبب فانه انما يعلم بسببه لانه بدون السبب ممكن وإنما يجب بسببه فإذا نظر اليه من حيث هو هو لم يحكم العقل بوقوعه ولا بعدمه وإنما يحكم باحدهما إذا عقل وجود السبب أو عدمه فذو السبب انما يحكم بوجوده أو عدمه بالنظر إلى سببه إذا ثبت هذا فان ذا السبب انما يعلم كلياً لأن كونه صادراً عن الشيء تقييد له بأمر كلي أيضاً وتقييد الكلي بالكلي لا يقتضى الجزئية ،وتحقيق هذا انك إذا عقلت كسوفا شخصيا من جهة سببه وصفاته الكلية التي يكون كل واحد منها نوعا مجموعا في شخصه كان

---

(١) وذو السبب أي المعلول إنما يعلم به كلياً وفي هذا اشارة إلى أمرين الأول أن العلم بشيء ذا سبب لا يمكن إلا بعد العلم بسببه إذ الشيء ذو السبب ممكن فاذا نظر اليه من حيث هو مع قطع النظر عن سببه امتنع الجزم برجحان أحد طرفيه على الآخر وإنما يحكم بأحدهما اذا عقل وجود السبب أو عدمه الثاني ان العلم به جزئياً بل انما هو علم كلي فلو علمنا ان النار علة للاحراق كان علمنا بالاحراق الكلي لا الجزئي لأن نفس تصور الاحراق لا يمنع عن وقوع الشركة وكذلك علمنا بصدوره عن النار لا يمنع الشركة وسره أن الشيء ما لم يجب لم يتشخص إذ تقيد الكلي بألف كلي لا يوجب الجزئية اذ لا يرتفع احتمال الشركة .

العلم به كليا والكسوف وان كان شخصيا فانه عند ذلك يصير كليا ويكون نوعا مجموعا في شخص والنوع المجموع في شخص له معلول كلي لا يتغير وما يستند اليه من صفاته وأحواله ويكون مدركا بالعقل فلا يتغير فانه كلما حصلت علل الشخصي وأسبابه وجب حصول ذلك الجزئي فيقال ان هذا الشخصي أسبابه كذا وكلما حصلت هذه الأسباب كان هذا الشخصي أو مثله فيكون كليا بعلله .

المسألة العشرون : في تفسير العقل

قال : والعقل غريزة يلزمها العلم بالضروريات عند سلامة الالات .

أقول : هذا هو المحقق في تفسير العقل وقد فسره قوم بانه العلم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات لامتناع انفكاك أحدهما عن الآخر وهو ضعيف[1] لعدم الملازمة بين التلازم والاتحاد .

قال : ويطلق على غيره بالاشتراك .

قوله : لفظة العقل مشتركة بين قوى النفس الانسانية وبين الموجود المجرد في ذاته وفعله معا ويندرج تحته عند الأوائل عقول عشرة سبق البحث فيها أما القوى النفسانية فيقال عقل علمي وعقل عملي أما العلمي (فأول) مراتبه الهيولاني وهو الذي من شأنه الاستعداد المحض من غير حصول علم ضروري أو كسبي (وثانيها) العقل بالملكة وهو الذي استعد لحصول العلوم الضرورية لادراك النظريات فصار له بتلك الأوليات ملكة الانتقال إلى النظريات وأعلى درجات هذه المرتبة ما يسمى القوة القدسية وادناها مرتبة البليد الذي تثبت

---

(١) يعني تلازم يصحح العقل والعلم ولا يفسر أن أحدهما بالآخر لأن الاتحاد بين المفسر والمفسر به واجب والتلازم بين الشيئين لا يلازم الاتحاد بينهما .

أفكاره دون حصول مطالبه وبين هاتين الدرجتين درجات متفاوتة في القرب والبعد بحسب شدة الاستعداد وضعفه (وثالثها) العقل بالفعل وهو أن تكون النفس بحيث متى شائت استحضرت العلوم النظرية المكتسبة من العلوم الضرورية لا على انها بالفعل موجودة (ورابعها) العقل المستفاد وهو حصول تلك النظريات بالفعل وهو آخر درجات كمال النفس في هذه القوة وأما العملي فيطلق على القوة التي باعتبارها يحصل التمييز بين الامور الحسنة والقبيحة وعلى المقدمات التي يستنبط بها الامور الحسنة والقبيحة وعلى فعل الامور الحسنة والقبيحة .

المسئله الحادية والعشرون : في الاعتقاد والظن وغيرهما

قال : والاعتقاد يقال لاحد قسميه .

أقول : الاعتقاد من الامور الضرورية لكن اختلفوا في انه هل هو من قبيل العلوم أو جنس مغاير لها فقال جماعة بالأول وذهب أبو الهذيل العلاف إلى الثاني وأبطله أبو علي الجبائي بأنه لو كان كذلك لكان أما مثلا للعلم وهو المطلوب أو ضداً فلا يجتمعان مع انهما قد يجتمعان أو مخالفاً فلا ينتفيان بالضد الواحد [١] (والتحقيق) هنا أن نقول أن الاعتقاد أحد قسمي العلم وذلك لانا قد بينا ان العلم يقال على التصور وعلى التصديق كأنه جنس لهما والاعتقاد هو التصديق وهو قسيم أحد قسمي العلم .

قال : فيتعاكسان في العموم والخصوص .

أقول : هذا نتيجة ما مضى والذي نفهم منه ان الاعتقاد قد ظهر انه أحد قسمي العلم فهو أخص منه بهذا الاعتبار لأن العلم شامل للتصور والتصديق

---

(١) مع انهما ينتفيان بالضد الواحد .

الذي هو الاعتقاد والاعتقاد باعتبار آخر أعم من العلم لانه شامل للظن والجهل المركب واعتقاد المقلد فهذا ما ظهر لنا من قوله فيتماكسان أي الاعتقاد والعلم في العموم والخصوص (واعلم) ان لنا في هذا الكلام على هذا التفسير نظراً وذلك لان الاعتقاد انما يكون قسماً من العلم لو أخذ العلم التصديقي بالاعتبار الاعم الشامل للعلم بمعنى اليقين والظن والجهل المركب واعتقاد المقلد وحينئذ لا يتم التعاكس لان الاعتقاد لا يكون أعم من العلم بهذا الاعتبار فالواجب ان يراد باعتبار اصطلاحين أو ما يؤدي معناه [١] .

قال : ويقع فيه التضاد بخلاف العلم .

أقول : اعلم ان الاعتقاد منه ما هو متماثل ومنه ما هو مختلف والمختلف على قسمين متضاد وغير متضاد وهذا ظاهر لكن وجه التضاد عند أبي علي الجبائي تعلقه بالضدين فحكم بتضاد اعتقادي الضدين وقال به أبو هاشم أولا ثم حكم بأن تضاده انما هو لتعلقه بالايجاب والسلب لا غير اما العلم فلا يقع فيه تضاد لوجوب المطابقة فيه .

قال : والسهو عدم ملكة العلم وقد يفرق بينه وبين النسيان .

أقول : هذا هو المشهور عند الاوائل والمتكلمين وذهب الجبائيان إلى أن السهو معنى يضاد العلم وقد فرق الاوائل بينه وبين النسيان فقالوا ان السهو زوال الصورة عن المدرك خاصة دون الحافظ والنسيان زوالها عنهما معا .

قال : والشك تردد الذهن بين الطرفين .

أقول : الشك هو سلب الاعتقاد وتردد الذهن بين طرفي النقيض على

---

(١) وبيانه أن الاعتقاد بأحد الاصطلاحين وهو اعتبار معناه الأخص من العلم المطلق اذ هو شامل له وللتصور وبالاصطلاح الآخر أعم من العلم اذ شامل له وللظن والجهل المركب والتقليد .

التساوي وليس معنى قائما بالنفس وهو مذهب الاوائل وأبي هاشم وقال أبو علي انه معنى يضاد العلم واختاره البلخي لتجدده بعد أن لم يكن وهو خطأ لعدم اتحاد المتعلق الذي هو شرط فى تضاد المتعلقات .

قال : وقد يصح تعلق كل من العلم [١] والاعتقاد بنفسه وبالاخر فيتغاير الاعتبار لا الصور [٢] .

---

(١) قوله وقد يصح تعلق كل الى آخره،بيان ذلك أن الاعتقاد والعلم يصح كل منهما بجميع الأشياء فيصح تعلق كل منهما بنفسه وبالآخر فحينئذ لا يكون بين العلم والمعلوم تغاير الا بالاعتبار اذ لا حاجة حينئذ الى صورة أخرى حاصلة من المعلوم في العالم كما هو عند علم النفس بذاتها وسائر صفاتها القائمة بذاتها ،أقول ذلك ظاهر في تعلق العلم التصوري بالعلم تصوراً أو تصديقاً وكذا في تعلقه بالاعتقاد فانه اذا حصل لنا تصور أو تصديق وأردنا أن نتصور ذلك التصور أو التصديق يكفي لنا في ذلك حصول هذا التصور والتصديق عندنا ولا حاجة لنا الى حصول صورة ذهنية اخرى منتزعة عنها كما في علم النفس بصفاتها القائمة بذاتها وذلك يسمى علماً حضورياً أما إذا تعلق الاعتقاد أو العلم التصديقي بالعلم أو الاعتقاد كان يحكم على تصور الإنسان مثلا أو على التصديق بحال من أحواله بأنه كذا كان العلم بالمحكوم عليه من قبيل التصور بالتصور أو التصديق غير محتاج الى صورة أخرى منتزعة منه وكان العلم متحداً مع المعلوم بالذات مغايراً له بالاعتبار لكن باقى أجزاء التصديق كتصور المحكوم به وتصور النسبة والحكم لا يكون إلا بحصول صور من تلك المدركات عند المدرك بالكسر ويكون العلم حينئذ مغايراً للمعلوم بالذات .

(٢) أي بأن نعلم إنا عالم بالشيء الفلاني وهذا مقابل الجهل المركب وكذلك يصح تعلقه بالاعتقاد بأن نعلم إنا نعتقد برسالة محمد بن عبد الله وكذا بالنسبة إلى الاعتقاد فيصح تعلق الاعتقاد بنفسه بأن نعتقد انا نعتقد بنبوة النبي (ع) مثلا ويصح تعلقه بالعلم بأن نعتقد بانا عالم بقيام زيد فيتغاير الاعتبار لا الصور .

أقول : اعلم ان العلم والاعتقاد من قبيل النسب والاضافات يصح تعلقهما بجميع الأشياء حتى بأنفسهما فيصح تعلق الاعتقاد بالاعتقاد وبالعلم و كذا العلم يتعلق بنفسه وبالاعتقاد إذا عرفت هذا فإذا تعلق العلم بنفسه وجب تعدد الاعتبار إذ العلم كان آلة ينظر به وباعتبار تعلق العلم به يصير شيئاً منظوراً فيه و كون الشيء معلوماً مغاير لاعتبار كونه علماً فلا بد من تغاير الاعتبار أما الصور فلا وإلا لزم وجود صور لا يتناهى بالنسبة إلى معلوم واحد لأن العام بالشيء لا ينفك عن العام بالعلم بذلك الشيء عند اعتبار المعتبرين (واعام) ان العلم بالعلم علم بكيفيته وهيئته للعالم يقتضى النسبة إلى معلوم ذلك العام وليس علما بالمعلوم كما ذهب اليه الجبائيان .

قال : والجهل بمعنى يقابلهما وبآخر قسم لاحدهما .

أقول : اعلم ان الجهل يقال على معنيين بسيط ومركب فالبسيط هو عدم العلم عما من شأنه ان يكون عالماً وبهذا المعنى يقابل العلم والاعتقاد مقابلة العدم والملكة والمركب هو اعتقاد الشيء على خلاف ما هو عليه وهو قسم للاعتقاد إذ الاعتقاد جنس للجهل وغيره وسمى الأول بسيطاً نظراً إلى عدم تركبه والثاني مركباً لتركبه من اعتقاد وعدم مطابقة .

قال : والظن ترجيح أحد الطرفين وهو غير اعتقاد الرجحان .

أقول : الظن ترجيح أحد الطرفين أعني طرف الوجود وطرف العدم ترجيحاً غير مانع من النقيض ولا بد من هذا القيد ليخرج الاعتقاد الجازم (واعلم) ان رجحان الاعتقاد مغاير لاعتقاد الرجحان لأن الأول ظن لا غير والثاني قد يكون علما .

قال : ويقبل الشدة والضعف وطرفاه علم وجهل .

أقول : لما كان الظن عبارة عن ترجيح الاعتقاد من غير منع للنقيض و كان للترجيح مراتب داخلة بين طرفي شدة في الغاية كان قابلا للشدة والضعف

وطرفاه العلم الذي لا مرتبة بعده للرجحان والجهل البسيط الذي لا ترجيح معه البتة أعني الشك المحض .

المسئلة الثانية والعشرون . في النظر واحكامه

قال : وكسبي العلم يحصل بالنظر مع سلامة جزئيه ضرورة .

أقول: قد بينا ان العلم ضربان ضروري لا يفتقر إلى طلب وكسب ونظري يفتقر اليه فالثاني هو المكتسب بالنظر وهو ترتيب أمور ذهنية للتصور إلى أمر مجهول فالترتيب جنس بعيد لأنه كما يقع في الأمور الذهنية كذلك يقع في الأشياء الخارجية فالتقييد بالأمور الذهنية يخرج الآخر عنه (ثم) الترتيب الخاص قد يراد لاستحصال ما ليس بحاصل وقد لا يكون كذلك [1] فالثاني ليس بنظر وهذا الحد قد اشتمل على العلل الأربع للنظر أعني المادة والصورة والغاية وفيه اشارة إلى الفاعل وهذه الأمور قد تكون تصورات هي اما حدود أو رسوم يستفاد منها العلم بمفرد وقد تكون تصديقات يكتسب بها تصديق (واعلم) ان النظر لما كان مركبا اشتمل بالضرورة على جزء مادي وجزء صوري فالمادي هو المقدمات والصوري هو الترتيب بينها فاذا سلم هذان الجزءان بأن كان الحمل والوضع والربط والجهة على ما ينبغي وكان الترتيب على ما ينبغي حصل العلم بالمطلوب بالضرورة هذا في التصديقات وكذا في التصورات فانه كان الحد مشتملا على جنس قريب وفصل أخير وقدم الجنس على الفصل حصل تصور المحدود قطعا ، واليه أشار المصنف (ره) بقوله مع سلامة جزئيه يعني الجزء المادي والجزء الصوري (واعلم) ان الناس اختلفوا هنا فقال من لا مزيد تحصيل له ان النظر لا يفيد العلم لأن العلم بافادته للعلم ان كان ضروريا لزم اشتراك العقلاء فيه وان كان نظريا تسلسل ولان النظر لو استلزم العلم لم

---

(١) أي بل يراد لاستحضار ما هو حاصل في الخزانة .

يختلف الناس في آرائهم لإشتراكهم في العلوم الضرورية التي هي مباد للنظرية وذهب المحققون إلى انه يفيد العلم بالضرورة فانا متى اعتقدنا ان العالم ممكن وان كل ممكن محدث حصل لنا العلم بالضرورة بأن العالم محدث فخرج الجواب عن الشبهة الاولى بقوله ضرورة ولا يجب اشتراك العقلاء في الضروريات فإن كثيراً من الضروريات يتشكك فيها بعض الناس إما لخفاء في التصورات أو لغير ذلك وخرج الجواب عن الشبهة الثانية بقوله مع سلامة جزئيه وذلك لأن اختلاف الناس في الاعتقاد انما كان بسبب تركهم الترتيب الصحيح وغفلتهم عن شرائط الحمل وغير ذلك من اسباب الغلط اما في الجزء المادي او الصوري فإذا سلما حصل المطلوب لكل من حصل له سلامة الجزئين.

قال : ومع فساد احدهما قد يحصل ضده [١]

أقول : النظر إذا فسد إما من جهة المادة أو من جهة الصورة لم يحصل العلم وقد يحصل ضده اعني الجهل وقد لا يحصل والضابطة في ذلك ان نقول ان كان الفساد من جهة الصورة لم تلزم النتيجة الباطلة وان كان من جهة المادة لا غير كان القياس منتجاً فإن كانت الصغرى في الشكل الأول صادقة والكبرى كاذبة في كل واحد كانت النتيجة كاذبة قطعاً والاجازان تكون صادقة وان تكون كاذبة وبهذا التحقيق ظهر بطلان ما يقال من أن النظر الفاسد لا يستلزم الجهل وإلا لكان المحق إذا نظر في شبهة المبطل أفاده الجهل وليس كذلك مع أنه

(١) وقد يحصل ضده أي العلم بمعنى أنه ينتج شيئاً مخالفاً للواقع الذي هو الجهل نحو كل انسان حجر وكل حجر جماد فالنتيجة كاذبة وهي كل انسان جماد وقد يحصل العلم أي تكون النتيجة مطابقة للواقع نحو كل انسان حجر وكل حجر ناطق فكل انسان ناطق وقد لايحصل شيء أصلا نحو كل انسان حيوان وبعض الحيوان صاهل فإنه لا ينتج أصلا لعدم كونه على طبق احد الاشكال الاربعة .

معارض [١] بالنظر الصحيح فإن شرط اعتقاد حقية المقـــدمات في الصحيح شرطناه نحن في الفاسد ايضاً .

قال : وحصول العلم عن الصحيح واجب .

أقول : اختلف الناس هنا فالمعتزلة على ان النظر مولد للعــلم وسبب له والاشاعرة قالوا ان الله تعالى أجرى عادته بخلق العلم عقيب النظر وليس النظر موجباً ولا سبباً للعلم واستدلوا على ذلك بان العلم الحادث أمر ممكن والله تعالى قادر على كل الممكنات فاعل لها على ما يأتي في خلق الأعمال فيكون العلم من فعله والمعتزلة لما ابطلوا القول باستناد الافعال الحيوانية إلى الله تعالى بطل عندهم هذا الاستدلال ولما رأوا العــلم يحصل عقيب النظر وبحسبه وينتفي عند انتفائه حكموا عليه بانه مسبب له كما في سائر الاسباب والحق أن النظر الصحيح يجب عنده حصول العلم ولا يمكن تخلفه عنه فإنا نعلم قطعاً انه متى حصل لنـا اعتقاد المقدمتين فانه يجب حصول النتيجة قالت الاشاعرة التذكر لا يولد العـلم فكذا النظر بالقياس عليه والجواب الفرق بينهما .

قال : ولا حاجة إلى المعلم .

أقول : ذهبت الملاحدة إلى أن النظر غير كاف في حصول المعارف بل لا بد من معونة من المعلم للعقل لتعذر العلم بأظهر الاشياء وأقربها من دون مرشد وأطبق العقلاء على خلافه لأنه متى حصلت المقدمتان لنا على الترتيب المخصوص حصل لنا الجزم بالنتيجة سواء كان هناك معـــلم أو لا وصعوبة تحصيل المعرفة بأظهر الاشياء لا يدل على امتناعها مطلقاً من دون المعلم وقد الزمهم المعتزلة والاشاعرة الدور والتسلسل لتوقف العلم بصدقه على العلم بتصديق الله تعـــالى إياه بواسطة المعجزة فلو توقفت المعرفة بالله تعالى عليه دار ولأن احتياج كل عارف إلى معلم

---

(١) بيان المعارضة بأن يقال إن النظر الصحيح لا يستلزم العـــلم وإلا لكان المبطل إذا نظر في دليل الحق افاده العلم ولكنه لا يفيده لأنه معتقد ببطلان الدليل .

يستلزم حاجة المعلم إلى آخر ويتسلسل وهذان الالزامان ضعيفان لأن الدورلازم على تقدير استقلال المعلم بتحصيل المعارف وليس كذلك بل هو مرشد [١] إلى استنباط الاحكام من الادلة التي من جملتها ما يدل على صدقه من المقدمات والتسلسل يلزم لو وجب مساواة عقل المعلم لعقولنا اما على تقدير الزيادة فلا .

قال : نعم لا بد من الجزء الصوري .

أقول : يشير بذلك إلى ترتيب المقدمات فإنه لا بد مع حضور المقدمتين في الذهن من ترتيب حاصل بينهما ليحصل العلم بالنتيجة وهو الجزء الصوري للنظر إذ لولا الترتيب لحصلت العلوم الكسبية لجميع العقلاء ولم يقع خلل [٢] لأحد في اعتقاده وقيل لا حاجة اليه والالزم التسلسل [٣] أواشتراط الشيء بنفسه وهو سهو فإن التسلسل يلزم لو قلنا بافتقار كل زائد إلى ترتيب وليس كذلك بل المفتقر إلى الترتيب انما هو الاجزاء المادية خاصة .

قال : وشرطه عدم الغاية وضدها وحضورها .

اقول : الذي فهمناه من هذا الكلام أن شرط النظر عدم العلم بالمطلوب الذي هو غاية النظر والالزم تحصيل الحاصل ويشترط ايضاً عدم ضدها اعني الجهل المركب لأنه باعتقاده حصول العلم له لا يطلبه فلا يتحقق النظر في طرفه ويشترط ايضاً حضورها يعني حضور المطلوب الذي هو الغاية إذ الغافل عن

---

(١) يعني أن المعلم يرتب المقدمات التي يعجز الانسان عن ترتيبها فبعد أن يرتبها ينظر الانسان فيها ويستنبط الحكم منهما بعقله .

(٢) اي الخلل الواقع من جهة الصورة .

(٣) أي القياس لو احتاج إلى الجزء الصوري فاما أن تحتاج إلى الجزء الصوري الخارج من نفس هذا القياس فيلزم التسلسل إذ ذلك الجزء الصوري الخارج يكون ايضاً في ضمن قياس محتاج إلى جزء صوري آخر وهكذا واما أن يحتاج إلى الجزء الصوري في نفس هذا القياس فهواحتياج الشيء الى نفسه واشتراطه بها .

الشيء لا يطلبه والنظر نوع من الطلب .

قال : ولوجوب ما يتوقف عليه العقليان وإنتفاء ضد المطلوب على تقدير ثبوته كان التكليف به عقليا .

أقول : اختلف الناس في وجوب النظر هـــل هو عقلي او سمعي فذهبت المعتزلة إلى الأول والأشاعرة إلى الثاني اما المعتزلة فاستدلوا على وجوب النظر عقلاً بان معرفة الله تعالى واجبة مطلقاً ولا تتم إلا بالنظر ومـــا لا يتم الواجب المطلق إلا به فهو واجب فهيهنا ثلاث مقدمات (احديها) ان معرفة الله تعالى واجبة مطلقاً واستدلوا على ذلك بوجهين (الأول) ان معرفة الله تعالى دافعة للخوف الحاصل من الاختلاف وغيره ودفع الخوف واجب عقلا (الثاني) ان شكر الله تعــالى واجب لأن نعمه على العبد كثيرة والمقدمتان ضروريتان والشكر لا يتم إلا بالمعرفة ضرورة(الثانية) ان معرفة الله تعالى لا تتم إلا بالنظر وذلك قريب من الضرورة إذ المعرفة ليست ضرورية قطعــاً فهي كسبية ولا كاسب سوى النظر إذ التقليد يستند اليه وتصفية الخاطر ان انفكت منترتيب المقدمات لم يحصل منها علم بالضرورة (الثالثة) ان ما لا يتم الواجبالمطلق إلا به فهو واجب وإلا لخرج الواجب المطلق عن كونه واجباً أو لزم تكليف ما لا يطاق لأن الشرط إذا لم يكن واجباً جاز تركه فحينئذ اما ان يجب على المكلف المشروط اولا والثـــاني يلزم منه خروجه عن كونه واجباً مطلقاً والأول يلزم منه تكليف ما لا يطاق إذ وجوب المشروط حال عـدم الشرط ايجاب لغير المقدور وهو محال فثبت أن وجوب النظر عقلي ولا يجب سمعاًخاصة والا لم يجب والتالي باطل فالمقدم مثـــله بيان الشرطية أن النظر إذا لم يجب إلا بالسمع لزم افحام الانبياء لأن النبي إذا جاء إلى المكلف وأمره باتباعه لم يجب على المكلف الامتثال حتى يعلم صدقه ولا يعلم صدقه إلا بالنظر فإذا امتنع المكلف من النظر حتى يعرف وجوبه عليه لم يجز استناد الوجوب إلى النبي

لعدم العلم بصدقه حينئذ ولا وجوب عقلي فينتفى الوجوب على تقدير الوجوب السمعي (إذا عرفت هذا) فنقول قوله ولوجوب ما يتوقف عليه العقليان أشار بلفظة ما إلى المعرفة والعقليان اشار به إلى وجوب الشكر ووجوب دفع الخوف عن النفس وقوله وانتفاء ضد المطلوب على تقـدير ثبوته يشير به إلى انتفاء الوجوب السمعي الذي هو ضد المطلوب لأن المطلوب هو الوجوب العقلي وضده الوجوب السمعي وقوله على تقدير ثبوته يعني لو فرض الوجوب سمعياً لم يكن واجباً فهذا ما فهمناه من كلامه في هـذا الموضع وإما الاشعرية فقـد احتجوا بوجهين (الاول) قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا نفى التعذيب بدون البعثة فلا يكون النظر واجباً قبلها (الثاني) لو وجب النظر لوجب اما لفائدة عاجلة والواقع مقابلها [١] او آجلة وحصولهـا ممكن [٢] بدون النظر فتوسط النظر عبث وكذا لم يكن الفائدة ثم قالوا ما ألزمتمونا به من الافحام على تقدير الوجوب السمعي لازم لكم على تقدير الوجوب العقلي لأن وجوب النظر وان كان عقلياً إلا انه كسبي فالمكلف إذا جائه النبي وأمره باتباعه كان له أن يمتنع حتى يعرف صدقه ولا يعرفه إلا بالنظر والنظر لايجب عليه بالضرورة بل بالنظر فقبل النظر لا يعرف وجوبه فله ان يقول لا انظر حتى اعرف وجوب النظر وذلك يستلزم الافحام ايضاً والجواب عن الأول التخصيص وهو حمل نفي التعذيب المتوقف على الرسالة على ترك التـكليف السمعي أو يأول الرسول

---

(١) أي مقابل العاجلة يعني أن الانسان إذا اعتقد وحصل له اليقين امتنع عن المحرمات ولم يمتنع عن المحرمات بخلاف ما لم يكن له يقين بالاخرة تمتع باكثر المحرمات إذ الانسان بسبب النظر ومعرفته بالله يستنكف عن كثير من اللذات الدنيوية التي لولا المعرفة لتمتع بها.

(٢) بأن يثيب الله عباده في الاخرة ابتداء من دون ان يعملوا بالواجبات ويتركوا المحرمات اقول هذه الحكمة فلا يقع من الحكيم نعم ان لله تعالى فضلا و زيادة كثيرة على اجور العباد التي جعل لهم جزاء من الحكيم تعالى.

بالعقل جمعاً بين الادلة وعن الثاني ان الفائدة عاجلة وهي زوال الخوف وآجلة وهي نيل الثواب بالمعرفة الذي لا يمكن الابتداء به في الحكمة وعن الثالث ان وجوب النظر وان كان نظريا إلا انه فطري القياس فكان الالزام عائداً على الاشاعرة دون المعتزلة .

قال : وملزوم العلم دليل والظن امارة .

اقول : لما كان النظر متعلقاً بما يستلزم العلم من الاعتقادات أو الظن وجب البحث عن المتعلق فالمستلزم للعلم يسمى دليلاً والمستلزم للظن يسمى امارة وقد يقال الدليل على معنى أخص من المذكور وهو الاستدلال بالمعلول على العلة .

قال : وبسائطه عقلية ومركبة لاستحالة الدور .

اقول : بسائط الدليل يعني به مقدماته فإن الدليل لما كان مركبا من مقدمتين كانت كل واحدة من تينك المقدمتين جزءاً بسيطاً بالنسبة إلى الدليل وان كانت مركبة في نفس الأمر إذا عرفت هذا فالمقدمات قد تكون عقلية محضة وقد تكون مركبة من عقلي وسمعي ولا يمكن تركبها من سمعيات محضة وإلا لزم الدور لأن السمعي المحض ليس بحجة إلا بعد معرفة صدق الرسول وهذه المقدمة إذا استفيدت بالسمع دار بل هي عقلية محضة فاذن احدى مقدمات النقليات كلها عقلية والضابط في ذلك أن كل ما يتوقف عليه صدق الرسول لايجوز اثباته بالنقل وكل ما يتساوى طرفاه بالنسبة إلى العقل لا يجوز اثباته بالعقل وما عدا هذين يجوز اثباته بهما .

قال : وقد يفيد اللفظي للقطع .

أقول : : قيل ان الدلائل اللفظية لا تفيد اليقين لتوقفه على أمور كلها ظنية وهي اللغة والنحو والتصريف وعدم الاشتراك والمجاز والنقل والتخصيص والاضمار والنسخ والتقديم والتأخير والمعارض العقلي والحق خلاف هذا فإن كثيراً من الادلة اللفظية يعلم دلالتها على معانيها قطعا وانتفاء هذه المفاسد عنها.

قال : ويجب تأويله عند التعارض .

أقول : إذا تعارض دليلان نقليان أو دليل عقلي ونقلي وجب تأويل النقل اما مع تعارض النقلين فظاهر لإمتناع تناقض الادلة واما مع تعارض العقلي والنقلي فكذلك ايضاً وانما خصصنا النقلي بالتأويل لامتناع العمل بهما والقائهما والعمل بالنقلي وإبطال العقلي لأن العقلي أصل النقلي فلو ابطلنا الأصل لزم ابطال الفرع ايضاً فوجب العدول إلى تأويل النقلي وابقاء الدليل العقلي على مقتضاه .

قال : وهو قياس وقسياه .

اقول : الضمير في وهو عائد إلى الدليل مطلقاً واعلم ان الدليل ينقسم إلى ثلاثة اقسام قياس واستقراء وتمثيل وإلى الاخيرين أشار بقوله وقسياه و ذلكلأن الاستدلال أما ان يكون بالعام على الخاص أو بالعكس أو بأحد المتساويين المندرجين تحت عام شامل لهما على الآخر [1] فالاول هو اجل الادلة وأشرفها لإفادة اليقين وهو المسمى بالقياس أخذاً من المحاذاة كأن القايس يطلبمحاذاة النتيجة للمقدمتين في العلم والثاني الاستقراء اخذاً من قصد القرى قرية فقرية كأن المستقرى يتبع الجزئيات والثالث التمثيل .

قال : فالقياس اقتراني واستثنائي .

اقول : القياس اما أن يكون المطلوب او نقيضه مذكوراً فيه بالفعل او بالقوة والاول يسمى الاستثنائي والثاني الاقتراني مثال الأول ان كان هذا انساناً فهو حيوان لكنه انسان ينتج انه حيوان فالنتيجة مذكورة بالفعل [2] أو نقول لكنه ليس بحيوان ينتج انه ليس بانسان فالنقيض مذكور في القياس

---

(١) مثل النبيذ حرام لأن الخمر حرام .

(٢) ومثال الاشتمال على نقيض النتيجة ان كان هذا حيواناًفهو متحرك لكنه ليس بحيوان فليس بمتحرك .

بالفعل ومثال الثاني كل انسان حيوان وكل حيوان جسم ينتج كل انسان جسم وهو مذكور في القياس بالقوة .

قال : فالاول باعتبار الصورة القريبة اربعة والبعيدة اثنان [١]

اقول : الذي فهمناه من هذا الكلام ان القياس الاقـــتراني له اعتباران (احدهما) بحسب مادته اعني مقدماته (والثاني) بحسب صورته أعني الهيئة والترتيب اللاحقين به العارضين لمجموع المقدمات وهو ما يسمى باعتباره شكلاً وهو بهذا الاعتبار على أربعة اقسام كل قسم سموه شكلاً لأن الحد الأوسط إن كان محمولاً في الصغرى وموضوعاً في الكبرى فهو الشكل الأول كقولنا كل (ج ب) وكل (ب ا) وان كان محمولاً فيهما فهو (الثاني) كقولنـــا [٢] كل (ج ب) ولا شيء من (ا ب) وان كان موضوعاً فيهما فهو (الثالث) كقولنا [٣] كل (ج ب) وكل (ج ا) وان كان موضوعاً في الصغرى ومحمولاً في الكبرى فهو (الرابع) كقولنا [٤] كل (ج ب) وكل (د ج) وهذه القسمة باعتبار الصورة القريبة واما بالنظر إلى المادة فله اعتباران ايضاً أحدهما باعتبار صورة كل مقدمة والثاني باعتبار مادتها فبالاعتبار الاول وهو اعتباره بالنظر إلى الصورة البعيدة ينقسم إلى قسمين حملي وشرطي فالحملي كما قلنا والشرطي كقولنـــا [٥] كلما كان (اب فج د) وكلما كان (ج د ف هـ ز) ينتج كلما كان (اب ف هز) أو نقول كلما كان (اب) (فج د) وليس البتة إذا كان (هـ ز فج د) أو نقول كلما كان (أب فج د) وكلما كان (أ ف ب ف هز) أو نقول كلما كان(أب فج د)

---

(١) أي صورة كل واجدة واحدة من المقدمتين بلحاظها منفردة.

(٢) كل انسان حيوان ولا شيء من الحجر بحيوان .

(٣) كل انسان ناطق وكل انسان ضاحك فكل ناطق ضاحك .

(٤) كل انسان ناطق وكل ضاحك انسان فكل ناطق ضاحك .

(٥) كلما كانت الشمس طالعة فالغرفة مضيئة .

وكلما كان (هـ ز ف ا ب).

قال : وباعتبار المادة القريبة خمسة والبعيدة اربعة .

أقول : مقدمات القياس هي المادة البعيدة له باعتبار مقدمة مقدمة ومجموعها لا باعتبار صورة خاصة وشكل معين هي المادة القريبة ومقدمات القياس اربعة مسلمات ومظنونات ومشبهات ومخيلات هذا باعتبار المادة البعيدة واما باعتبار المادة القريبة فاقسام القياس خمسة البرهان والجدل والخطابة والسفسطة والشعر.

قال : والثاني متصل وناتجه أمران وكذا غير الحقيقي من المنفصل وفيه ضعفه .

أقول: الثاني هو الاستثنائي وهو ضربان (الأول) أن تكون مقدمة الشرطية متصلة وينتج منه قسمان (أحدهما) استثناء عين المقدم لعين التالي (والثاني) استثناء نقيض التالي لنقيض المقدم (والثاني) أن تكون منفصلة وهو قسمان أيضاً (أحدهما) أن يكون غير حقيقية (والثاني) أن يكون حقيقية فغير الحقيقية ضربان مانعة الجمع وينتج قسمان منها استثناء عين المقدم لنقيض التالي واستثناء عين التالي لنقيض المقدم ومانعة الخلو وينتج قسمان منها ايضاً استثناء نقيض المقدم لعين التالي واستثناء نقيض التالي لعين المقدم واما الحقيقية فانها تنتج اربع نتائج من استثناء عين المقدم لنقيض التالي وبالعكس ومن استثناء عين التالي لنقيض المقدم وبالعكس.

قال : والاخيران يفيدان الظن وتفصيل هذه الاشياء مذكورة في غير هذا الفن .

اقول: يريد بالاخرين الاستقراء والتمثيل وهما يفيدان الظن لا العلم (واعلم) أن تفصيل هذه الاشياء وبيان شرائطها مذكور في علم المنطق وانما انساق الكلام اليه هيهنا .

قال : والتعقل والتجرد متلازمان لاستلزام انقسام الحال فان تشابهت عرض الوضع للمجرد والا تركب مما لا يتناهى .

اقول : هذه المسئلة وما بعدها من تتمة مباحث التعقل وقد ادعى هيهنا ان التعقل والتجرد متلازمان يعني أن كل عاقل مجرد [١] وبالعكس (اما الأول) فاستدل عليه بعد ما تقدم [٢] بأن التعقل حال في ذات العاقل فذلك المحل اما أن ينقسم او لا والثاني هو المراد والأول باطل لأن انقسام المحل يستدعي انقسام الحال إذ الحال إما انه يحل بتمامه في جزئي المحل أو في أحد جزئيه او لا يحل في شيء منه والأول يلزم منه الانقسام إن كان الحال في أحد الجزئين غير الحال في الآخر او تعدد الواحد إن اتحدا [٣] والثاني يفيد المطلوب والثالث خلاف الفرض فإذا ثبت ذلك فالجزءان اما ان يتشابها أو يختلفا والأول يستلزم وجود المقدار لما فرض مجرداً والثاني يستلزم وجود مالا يتناهى من الأجزاء للصورة العقلية وذلك بحسب ما في المحل من الانقسامات الممكنة.

قال : ولاستلزام التجرد صحة المعقولية المستلزمة لأمكان المصاحبة .

اقول : هذا دليل الحكم الثاني وهو أن كل مجردعاقل وتقريره أن كل مجرد فإنه يصح ان يكون معقولا بالضرورة إذا العائق عن التعقل انما هو المادة لاغير وكلما صح أن يكون معقولا [٤] وحده صح أن يكون معقولاً مع غيره وهو قطعي فإذن كل

---

(١) يعني أن كل عاقل مجرد وكل مجرد عاقل والتعقل عبارة عن ادراك شيء لم يعرضه العوارض الجزئية التي تلحقه بسبب المادة في الوجود الخارجي من الكم والكيف والاين والوضع الى غير ذلك والتجرد عبارة عن كون الشيء بحيث لا يكون مادة ولا مقارناً للمادة مقارنة الصور والاعراض . اما أن كل عاقل مجرد فلأن التعقل انما يكون بارتسام صورة المعقول في العاقل وكل ما هو محل لصورة المعقول فهو مجرد لأنه لو كان مادياً لكان منقسماً ويلزم من انقسامه انقسام الحال .

(٢) في الفصل الرابع من مسئلة الخامسة من تجرد النفس الناطقة .

(٣) ان كان الحال في أحد الجزئين عين الحال في الجزء الاخير .

(٤) فإذن يصح أن يقارن معقول معقولاً أي يصح أن يقارن مجرد مجرداً في العقل إذ كل معقول مجرد فإذا ثبت صحة هذه المقارنة أي امكانها فيقول امكان هذه المقارنة لا يتوقف على وجودها اذ امكان الشيء متقدم على وجوده .

مجرد فإنه يصح أن يقارن غيره فنقول هذه الصحة اما أن تتوقف على ثبوت مجرد في العقل اولا والأول محال لأن الثبوت في العقل نوع من المقارنة فيلزم توقف امكان الشيء على وقوعـه وهو باطل بالضرورة والثـاني هو المطلوب وهذا الدليل عندي في غاية الضعف لأن توقف امـكان مقارنة المجرد المعقول للصورة المعقولة على ثبوت مقارنة المجرد للعقل لا يقتضي توقف الامـكان على الوقوع إذ الامكان هنا عايد إلى مقارنة المعقول للمعقول وهي غير والثبوت عايد إلى مقارنة المعقول للعاقل وهي غير فلا يلزم ما ذكر من المحال .

المسئلة الثالثة والعشرون : في احكام القدرة

قال : ومنها القدرة وتفارق الطبيعة والمزاج بمقارنة الشعور والمغايرة في التابـع .

اقول : لما فرغ من البحث عن العلم شرع في البحث عن القـدرة واشار بقوله ومنها أي ومن الكيفيات النفسانية لأنهاصفةقائمة بذوات الانفس(واعلم) ان الجسم من حيث هو غير مؤثر وإلا لتساوت الاجسام في ذلك وانمـا يؤثر باعتبار صفة قائمة به فالصفة المؤثرة اما أن تؤثر مع الشعور أو بدونه وعلى كلا التقديرين اما أن يتشابه التأثير أو يختلف فالأقسام اربعة أحدها الصفة المقترنة بالشعور المتفقة في التأثير وهي القوة الفلكية الثاني المقترنة بالشعور المختلفة في التأثير وهي القوة الحيوانية اعني القدرة التي يأتي البحث عن احكامها (الثالث) الصفة المؤثرة غيرالمقترنةبالشعور المتشابهة فيالتأثير وهي القوة الطبيعية (الرابـع) غير المقترنة بالشعور المختلفة في التأثير وتسمى النفس النباتية إذا عرفت هـذا فنقول القدرة مغايرة للطبيعة وللمزاج اما الاول فلوجوب اقترانهـــا بالشعور بخلاف الطبيعة وإما الثاني فلأن المزاج كيفية متوسطة بـين الحرارة والبرودة فيكون من جنسهما فتكون تابعة أعني تأثيره من جنس تأثيرهما وإما القدرة فإن تأثيرها مضاد لتأثيرهما وإلى هذا اشار بقوله والمغايرة في التابـع .

قال : ومصححة للفعل بالنسبة (١)

أقول : القدرة صفة تقتضي صحة الفعل من الفاعل لا ايجابه فإن القادر هو الذي يصح منه الفعل والترك معا فلو اقتضت الايجاب لزم المحال ويعني بقوله بالنسبة اعتبار نسبة الفعل إلى الفاعل وذلك لأن الفعل صحيح في نفسه لا يجوز ان يكون للقدرة مدخل في صحته الذاتية لأن الامكان للممكن واجب إما نسبته إلى الفاعل فجاز أن تكون معللة هذا هو الذي فهمناه من قوله بالنسبة .

قال : وتعلقها بالطرفين (٢)

أقول : هذا هو المشهور من مذهب الحكماء والمعتزلة وهي أن القدرة متعلقة بالضدين وقالت الاشاعرة انها تتعلق بطرف واحد وهو خطأ لوقوع الفرق بين القادر والموجب .

قال : وتقدم الفعل لتكليف الكافر وللتنافي ولزوم أحد محالين لولاه .

أقول : هذا مذهب الحكماء والمعتزلة وقالت الاشاعرة انها مقارنة للفعل والضرورة قاضية ببطلان هذا فان القاعدة يمكنه القيام قطعا والاشاعرة بنوا مقالتهم على أصل لهم سيأتي بطلانه وهو أن العرض لا يبقى ثم ان المعتزلة استدلوا على مقالتهم بوجوه ثلاثة (الاول) أن القدرة لو لم تتقدم الفعل قبح تكليف الكافر والتالي باطل بالاجماع فالمقدم مثله وبيان الملازمة هو أن تكليف ما لا يطاق قبيح فلو لم يكن الكافر متمكناً من الايمان حال كفره لزم تكليف ما لا يطاق (الثاني) لو لم تكن القدرة متقدمة على الفعل لزم استغناء الفعل عن القدرة مع فرض الحاجة اليها وهو تناف ظاهر وبيان الملازمة أن

---

(١) فإن القادر هو الذي يصح منه الفعل والترك وهذا التصحيح بالنسبة إلى الفاعل واما صحة الفعل الذاتية أي امكانه في نفسه فانها لا تحتاج الى الفاعل كما لا يخفى وانما قيدنا بقولنا بالنسبة الى الفاعل لأن الفعل في نفسه ممكن صحيح ولم يجعله القدرة ممكناً صحيحاً وإلا يلزم القلب .

(٢) أي الفعل والترك .

الحاجة إلى القدرة انما هي لإخراج الفعل من العدم إلى الوجود وحالة الاخراج [١] يستغنى عن القدرة وقبله لا قدرة فلا حاجة اليها مع أن الفعل انما خرج بالقدرة وإلى هذا اشار المصنف (ره) بقوله وللتنافي (الثالث) لو لم تكن القدرة متقدمة لزم اما حدوث قدرة الله تعالى أو قدم الفعل والقسمان محالان فالمقدم باطل وإلى هذا أشار بقوله ولزوم أحد محالين لولاه أي لولا التقدم هذا ما خطر لنا في تفسير هذا الكلام ويمكن أن يكون قوله وللتنافى إشارة إلى دليل مغاير للدليل الثاني الذي ذكرناه وهو أن القدرة لو قارنت الفعل وقد بينا ان القدرة تتعلق بالضدين فيلزم [٢] حصول الضدين معاً وهو تناف ويكون قوله ولزوم أحد محالين من تتمة هذا الكلام وهو ان نقول لو كانت القدرة مقارنة لزم اجتماع الضدين للقدرة عليهما وهو تناف فيلزم أحد محالين اما اجتماعهما مع تضادهما وتنافيهما أو ايجاب أحدهما فيتقدم على الآخر مع فرض المقارنة .

قال : ولا يتحد وقوع المقدرة مع تعدد القادر [٣]

أقول : لا يمكن وقوع مقدور واحد بقادرين وهو مماقد اختلف فيه والدليل عليه انه لو وقع بهما لزم استغناؤه بكل واحد منهما عن كل واحد منهما حال حاجته اليه وهو باطل بالضرورة ويمكن تعلق القادرين بمقدور واحد بان يكون ذلك الشيء مقدوراً لكل واحد منهما وان لم يقع إلا باحدهما ولهذا قال

---

(١) لأن القدرة شرط صدور الفعل وشرط الصدور لا يمكن أن يكون مع الصادر زماناً .

(٢) لأن القدرة إذا حصلت حين الفعل فقط لتعلقت به فقط ولو فرضنا تعلقها بالترك لزم اجتماع الضدين أي الفعل والترك .

(٣) بأن يكون مقدور واحد لشخص معلولا لقادرين كل واحد منهما مستقل بالتأثير وقد تقدم بيانه وحاصله ان يستلزم استغناؤه عن كل واحد منهما في ظرف احتياجه الى كل واحد منهما نعم يمكن ان يكون لشيء واحد مقدوراً لقادرين .

ولا يتحد وقوع المقدور ولم يقل ولا يتحد المقدور .

قال : ولا استبعاد في تماثلها [١]

اقول : ذهب قوم من المعتزلة إلى أن القدرة مختلفة وبنوه على أصل لهم وهو انه لا تجتمع قدرتان على مقدور واحد وإلا لأمكن اتصاف ذاتين بهما فيجتمع على المقدور الواحد قادران وهومحال وإذا ثبت إمتناع اجتماع قدرتين على مقدور واحد ثبت اختلاف القدرة لأن التماثل في المتعلق يستلزم اتحاد المتعلق ونحن لما جوزنا تعلق القادرين بمقدور واحد اندفع هذا الدليل (أي القدرة) وحينئذ جاوز وقوع التماثل (أي المقدور) فيها كغيرها من الاعراض .

قال : وتقابل العجز تقابل العدم والملكة .

اقول : العجز عند الاوائل وجمهور المعتزلة عدم القدرة عما من شأنه أن يكون قادراً فهو عدم ملكة القدرة وذهب الاشعرية إلى انه معنى يضاد القدرة لأنه ليس جعل العجز عدما للقدرة اولى من العكس وهو خطأ فانه [٢] لايلزم من عدم الاولوية عندهم عدمها في نفس الأمر ولا من عدمها في نفس الأمر ثبوت العجز معنى .

قال : ويغاير الخلق لتضاد احكامهما والفعل

اقول : الخلق ملكة نفسانية يصدر بها عن النفس افعال بسهولة من غير سابقة فكر وروية وهو مغاير للقدرة لتضاد احكامهما لأن القدرة تقتضي تساوى نسبتها إلى الضدين والخلق ليس كذلك والخلق ايضاً يغاير الفعل لانة [٣] قد

---

(١) أي في تماثل افراد القدرة لشخص واحد أو لشخصين والشارح العلامة فرض الكلام في شخصين وهو حسن .

(٢) حاصله أن عدم اولوية كون العجز معنى ثبوتياً في الظاهر أو في الواقع لا يستلزم كونه ثبوتياً كما هو مدعاهم بل أولويته ذلك وهي غير معلومة بل معلومة العدم .

(٣) أي بخلاف الخلق وكذا سائر الملكات والحالات النفسانية فانها بنفسها خارجة عن قدرة العبد واختياره فلا يتعلق بها التكليف .

يكون تكليفياً .

المسئلة الرابعة والعشرون : في الالم واللذة

قال : ومنها الألم واللذة وهما نوعـــان من الادراك تخصصا باضافة تختلف بالقياس .

أقول : من الكيفيات النفسانية الألم واللذة والمرجع بهما إلى الإدراك فهما نوعان منه تخصصا باضافة تختلف بالقياس لأن اللذة عبـــارة عن ادراك الملائم والألم ادراك المنافى فهما نوعان من الأدراك يخصص كل واحد منهما باضافته إلى الملائمة والمنافرة وهما أمران يختلفان بالقياس إلى الاشخاص إذ قد يكون الشيء ملائماً لشخص ومنافراً للآخر .

قال : وليست اللذة خروجاً عن الحالة غير الطبيعية لا غير .

أقول : نقل عن محمد بن زكريا الطبيب [١] ان اللذة هي الخروج عن الحالة الطبيعية لأنها انما تحصل بانفعال يعرض للحاسة يقتضيه تبدل حال وهو غيرجيد فانه [٢] اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات ولهذا تلتذ بصورة تشاهدها من غير سابقة ابصار لها حتى لا يجعل اللذة عبارة عن الخلاص عن ألم الشوق .

قال : وقد يستند الألم الى التفرق .

---

(١) ذهب محمد بن زكريا الطبيب الرازي الطهراني إلى ان اللذة ليست شيئاً مستقلاً بل هي عبارة عن دفع الألم فان الجائع يلتذ بالطعام وليس ذلك إلا لدفعـــه ألم الجوع وكذا من اجتمع في مثانته الألم ثم خرج إلى غير ذلك ولكن الانحصار في ذلك باطل لبداهة أنه ليست اللذة خروجاً عن الحالة غير الطبيعية إلى الحالة الطبيعية لا غير بل هي على قسمين الأول دفع الألم الثاني ادراك الملائم بدون سبق ألم كما انا نلتذ بالنظر الحـ ـن وان لم نكن قبل ذلك متألماً لفقده لعدم سابقة ابصار أو سماع او تصور .

(٢) قال الحكماء الالم يعنى الحس منه سببه الذاتي تفرق الاتصال ولو كان تفريق الاتـ سبباً ذاتياً للألم لما تخلف الالم عنه بل تفرق الاتصال بسوء المزاج .

أقول : للألم سببان (أحدهما) تفرق الاتصال فان مقطوع اليد يحس بالألم بسبب تفرق اتصالها عن البدن وقد نازع في ذلــك بعض المتأخرين بأن التفرق عدمي فلا يكون علة للوجودي وفيه نظر لأن التفرق ليس عدماً محضا فجاز التعليل به على أن التفرق انما كان علة بالعرض فان العلة بالذات انمــا هي سوء المزاج (الثاني) سوء المزاج المختلف لأن الحمى توجب الألم ولا تفرق هناك وانما قلنا المختلف لأن سوء المزاج المتفق لا يقتضي التألم .

قال : وكل منهما حسي وعقلي وهو أقوى .

أقول : يريد قسمة الألم واللذة بالنسبة إلى الحس والعقل و ذلك لأن جماعة أنكروا العقلي منهما والحق خلافه فانا نلتذ بالمعارف وهي لذات عقلية لا تعلق للحس بها ونتألم بفقدانها بل هذه اللذة أقوى من اللذة الحسية ولهذا كثيراً ما نترك اللذة الحسية لأجل اللذة الوهمية لا العقلية فكيف العقلية وأيضا فان الحس انما يدرك ظواهر الأجسام ولا تعلق له بالأمور الكلية والعقل يدرك باطـــن الشيء ويميز بين الذاتيات والعوارض ويفرق بين الجنس والفصل فيكون ادراكه أتم فتكون اللذة فيه أقوى .

المسئلة الخامسة والعشرون . في الارادة والكراهة

قال : ومنها الارادة والكراهة وهما نوعان من العلم .

أقول : من الكيفيات النفسانية الارادة والكراهة وهما نوعان من العلم بالمعنى الأعم وذلك لأن الارادة عبارة عن علم الحي أو اعتقاده أو ظنه بما في الفعل من مصلحة والكراهة علمه أو ظنه أو اعتقاده بما فيه من المفسدة ــ هــــذا مذهب جماعة ــ وقال آخرون ان الارادة والكراهة زائدتان على هذا العلم مترتبتان عليه لأنا نجد من أنفسنا ميلا إلى الشيء أو عنه مترتباً على هذا العلم وهو يفارق الشهوة فان المريض يريد شرب الدواء ولا يشتهيه .

قال : واحدهما [١] لازم مع التقابل [٢] .

أقول : الذي فهمناه من هذا الكلام أمران : احدهما ان ارادة الشيء تستلزم كراهة ضده فالكراهة للضد أحدهما يعنى أحد الأمرين أما الارادة أو الكراهة والكراهة لازم الارادة للشيء مع تقابل المتعلقين أعني الشيء والضد وهذا حكم قد اختلف فيه فذهب الأكثر اليه وذهب قوم [٣] إلى ان ارادة الشيء نفس كراهة الضد وهو غلط من باب أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات ويحتمل أن يكون معنى قوله واحدهما لازم مع التقابل ان أحدهما لازم للعلم قطعاً إذ المعلوم أما أن يشتمل فعله على نوع من المصلحة أو على نوع من المفسدة فأحد الأمرين لازم لكن لا يلزم أحدهما بعينه للتقابل بينهما بل اللازم واحد لا بعينه .

قال : ويتغاير اعتبارهما بالنسبة إلى الفاعل وغيره .

أقول : الذي يظهر لنا من هذا الكلام ان الارادة والكراهة يتغاير اعتبارهما بالنسبة إلى الفاعل بالارادة وغيره وذلك لأن الارادة ان كانت [٤] لنفس فعل

---

(١) اي كل من الارادة والكراهة تستلزم الأخرى مع تقابل تعلقهما بأن يتعلق الارادة بالفعل والكراهة بالترك .

(٢) قوله « ره » وأحدهما لازم فإن الشخص إذا تصور الشيء فاما أن يريده واما أن يكرهه مع التقابل فلا يمكن اجتماعهما ولا ارتفاعهما ويمكن أن يريد بذلك أن كل واحد من الارادة والكراهة لازم للاخر فمريد الشيء كاره لضده وكاره الشيء مريد لضده فأحدهما يلزم الآخر لكن مع تعلقهما بالمتقابلين كما قالوا من بحث الامتناع والوجوب أن امتناع الوجود يلازم وجوب العدم .

(٣) بيان ذلك انهم قالوا أن ارادة الشيء نفس كراهة تركه وهو غلط من باب أخذ لازم الشيء مكان نفسه .

(٤) فاعلم ان العلم اما أن يتعلق بالمصلحة أو المفسدة الواقعة في الفعل باعتبار صدوره عن نفس العالم المعتقد بتلك المصلحة أو المفسدة أو باعتبار صدوره عن غيره فيقال بالاعتبار الأول الارادة والكراهة التكوينيتان وبالاعتبار الثاني التشريعيتان .

الفاعل من نفسه فهي عبارة عن صفة تقتضى تخصيصه بالايجاد دون غيره مما عداه من الأفعال في وقت خاص دون غيره من سائر الأوقات وان كانت لفعل الغير فانها لا تؤخذ بهذا المعنى .

قال : وقد تتعلقان بذاتيهما [1] بخلاف الشهوة والنفرة .

أقول :الارادة قد تراد والكراهة قد تكره وهذا حكم ظاهر لكن الارادة المتعلقة بالارادة ليست هي الارادة المتعلقة بالفعل لأن اختلاف المتعلقات يقتضى تغاير المتعلقات أما الشهوة والنفرة فلا يصح تعلقهما بذاتيهما فالشهوة لا تشتهى وكذلك النفرة لا ينفر عنها لأن الشهوة والنفرة انما تتعلقان بالمدرك لا بمعنى انه يجب أن يكون موجوداً فقد تتعلق الشهوة والنفرة بالمعدوم وهما غير مدركين .

قال : فهذه الكيفيات تفتقر إلى الحيوة وهي صفة تقتضى الحس والحركة مشروطة باعتدال المزاج عندنا .

أقول : هذه الكيفيات النفسانية التي ذكرها مشروطة بالحيوة وهو ظاهر ثم فسر الحيوة بانها صفة تقتضى الحس والحركة وزادها إيضاحاً بقوله مشروطة باعتدال المزاج ثم قيد ذلك بقوله عندنا يخرج عنه حيوة واجب الوجود فإنها غير مشروطة باعتدال المزاج ولا تقتضى الحس والحركة .

---

(١) قول المصنف وقد تتعلقان بذاتيهما أي تتعلق الارادة بالارادة كما يعلم الانسان بالمصلحة في علمه بالمصلحة في شيء وبالكراهة كما يعلم بالمصلحة من علمه بالمفسدة في شيء وتتعلق الكراهة بالكراهة كما يعلم بالمفسدة في علمه بالمفسدة في شيء وبالارادة كما يعلم بالمفسدة في علمه بالمصلحة في شيء ،قول الشارح لكن الارادة جواب عن سؤال مقدر هو أن الارادة لو تعلقت بالارادة او ان الكراهة لو تعلقت بالكراهة لزم أن يكون الشيء مراداً أو مكروهاً مرتين .

قوله وقد تتعلقان بذاتيهما إذ قد يريد الانسان أن يريد الشيء ويكره أن يكره الشيء ويكون التغاير حينئذ بين الارادتين والكراهتين إذ الارادة الأولى متعلقة بالارادة الثانية والثانية متعلقة بالمراد بخلاف الشهوة والنفرة ،فإن الشهوة وهي توقان النفس إلى الامـــور المستلذة لا يعلق أن تتعلق بتوقان آخر .

قال : فلا بد من البنية .

أقول : هذه نتيجة ما تقدم من اشتراط الحيوة باعتدال المزاج فان ذلك انما يتحقق مع البنية وهذا ظاهر والاشاعرة انكروا ذلك وجوزوا وجود حيوة في محل غير منقسم بانفراده وهو ظاهر البطلان .

قال : وتفتقر إلى الروح .

أقول : الحيوة تفتقر إلى الروح وهي أجسام لطيفة متكونة من بخـــارية الاخلاط سارية في العروق تنبعث من القلب وحاجة الحيوة اليها ظاهرة .

قال : وتقابل الموت تقابل العدم والملكة .

أقول : الموت هو عدم الحيوة عن محل وجدت فيه فهو مقابل للحيوة مقابلة العدم والملكة وذهب أبو علي الجبائي إلى أنه معنى وجودى يضاد الحيوة لقوله تعالى الذي خلق الموت والحيوة والخلق يستدعي الايجاد وهو ضعيف لأن الخلق هو التقدير وذلك لا يستدعي كون المقدور وجودياً .

المسئلة السادسة والعشرون : في باقي الكيفيات النفسانية

قال : ومن الكيفيات النفسانية الصحة والمرض .

أقول : الصحة والمرض من الكيفيات النفسانية عند الشيخ أما الصحة فقـد حدها في الشفاء بانها ملكة في الجسم الحيواني يصدر عنها لأجلها أفعاله الطبيعية وغيرها إلى المجرى الطبيعي غير مأوفة والمرض حالة أو ملكة مقابلة لتلك وهنا اشكال فان المتضادين يدخلان تحت جنس واحد فالصحة ان دخلت في الحال أو الملكة فكذا المرض لكن أجناس المرض سوء المـــزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال فسوء المزاج ان كان هو الحرارة الزائدة مثلا فمن الكيفيات الفعلية لا من الحال والملكة وان كان هـو اتصاف البدن بها فمن مقولة ان ينفعل وسوء

التركيب عبارة عن مقدار أو عدد أو وضع أو شكل أو انسداد [١] مجرى يخل بالافعال ولا شيء من هذه بحال ولا ملكة وتفرق الاتصال عدمي لا يدخل تحت مقولة .

قال : والفرح والغم ·

اقول : الفرح أحد الكيفيات النفسانية وكذا الغم والسبب المعد في الفرح كون حامله الذي هو الروح على أفضل أحواله في الكم والكيف والفاعل تخيل الكمال وأضداد هذه أسباب للغم .

قال : والغضب والحزن والهم والخجل والحقد ٠

اقول: هذه أيضاً من الأعراض النفسانية واعلم أن جميع العوارض النفسانية تستلزم حركة الروح أما إلى داخل أو خارج والأول ان كانت كثيرة فكما في الفزع أو قليلة فكما في الحزن والثاني أما دفعة فكما في الغضب أو يسيرا يسيراً فكما في اللذة وقد يتفق ان يتحرك إلى جهتين دفعة واحـدة إذا كان العارض يلزمه عارضان كالهم فانه يوجد معه غضب وحزن فتختلف الحركتان وكالخجل الذي ينقبض الروح معه أولا إلى الباطن ثم يخطر بالبال انتفاء الضرر فينبسط ثانياً ويعتبر في الحقد غضب ثابت وعدم سهولة الانتقام وعدم صعوبته .

المسئلة السابعة والعشرون : في الكيفيات المختصة بالكميات

قال : والمختصة بالكمية أمـــا المتصلة كالاستقامة والاستدارة والانحناء والتقعير والتقبيب والشكل والخلقة أو المنفصلة كالزوجية والفردية .

---

(١) بيانه أما المقدار كتورم العضو وكبر الرأس وكبر البطن بسبب الاستسقاء واما العدد كغدد في العضو وثالول يظهر غالباً على اليد والقدم ، والمراد من الوضع كالحول وسقوط المعدة والمراد من الشكل كالقروح الواقعة على الجلد أو في باطن البدن وانسداد مجرى كحبس البول وهذا داخل تحت مقولة الأين أو الانفعال .

أقول : لما فرغ من البحث عن الكيفيات النفسانية شرع في الكيفيات المختصة بالكميات ونعني بها الكيفية التي تعرض للكمية أولا وبالذات وللجسم ثانياً وبالعرض واعلم ان الكم على قسمين متصل ومنفصل أما المتصل فقد يعرض له الكيف مثل الاستقامة والاستدارة والانحناء والتقعير والتقبيب والشكل والخلقة وأما المنفصل قد يعرض له أيضا أنواع أخر من الكيف كالزوجية والفردية وغيرهما .

قال : فالمستقيم اقصر الخطوط الواصلة بين نقطتين وكما انه موجود فكذا الدائرة .

أقول : رسم ارشميدس الخط المستقيم [١] بأنه أقصر خط يصل بين نقطتين لأن كل نقطتين يمكن أن يوصل بينهما بخطوط غير مستقيمة مختلفة في الطول والقصر وبخط واحد مستقيم وهو أقصرها (إذا عرفت هذا) فنقول الخط المستقيم موجود بالضرورة اما الدائرة وهي سطح مستو محيط به خط واحد في داخله نقطة كل الخطوط المستقيمة الخارجة منها إلى المحيط متساوية فقد اختلف الناس في وجودها فالذين أثبتوا ما لا ينقسم من ذوات الأوضاع نفوها والباقون أثبتوها وهو اختيار المصنف لأن الدائرة المحسوسة [٢] موجودة فإذا وصلنا بين المركز المحسوس منها وبين المحيط بخط ثم نقلنا طرف الخط الذي

---

(١) قوله الخط المستقيم ، بيان ذلك : أنه لو فرض نقطتان أمكن ايصالهما بخطوط كثيرة منحنية ومتكسرة ومستقيمة لكن أقصرها الخط المستقيم كما هو بديهي والمناقش في ذلك كما عن بعض القدماء وأهل الغرب فعلا في هذا التاريخ قرن العشرين تصادم للبداهة .

(٢) فكذا الدائرة وهي على ما عرفوها بسطح مستو يحيط به خط واحد يفرض في داخله نقطة تسمى المركز وتكون بحيث يتساوى جميع الخطوط المستقيمة الواصلة وبين ذلك الخط المحيط وبعبارة أخرى فكما لا شك في وجود الخط المستقيم وكما أنه موجود فالدائرة أيضاً موجودة .

عند المحيط إلى جزء آخر فان لم ينطبق عليه فان كان لزيادة جزء أزلناه وان كان لنقصان جزء ملأناه به وان كان لنقصان أقل من جزء أو لزيادة أقل منه لزم انقسام الجوهر وامكان العمل أيضا .

قال : والتضاد منتف[١] عن المستقيم والمستدير فكذا عن عارضيهما .

أقول : انه ربما توهم بعض الناس ان الخط المستقيم يضاد الخط المستدير للتنافي بينهما والتحقيق خلاف هذا فان الضدين يجب اتحاد موضوعهما والموضوع هنا ليس واحد إذ المستقيم [٢] يستحيل ان ينقلب إلى المستدير وبالعكس وأيضا فان المستقيم قد يكون وتراً لقسيٍّ غير متشابهة كثيرة وضد الواحد واحد لا غير وإذا انتفى التضاد عنهما فكذا عن عارضيهما ويفهم منه أمران (أحدهما) ان التضاد منتف عن الاستقامة والاستدارة العارضتين للخط المستقيم والمستدير (والثاني) ان التضاد منتف عن الحركتين الواقعتين على الخطين المستقيم والمستدير .

قال : والشكل هيئة احاطة الحد أو الحدود بالجسم ومع انضمام اللون تحصل الخلقة .

أقول : ذكر القدماء أن الشكل ما أحاطت به حد واحد أو حدود والتحقيق انه من باب الكيف وانه هيئة تعرض للجسم بسبب احاطة الحد الواحد أو الحدود به كالكرية والتربيع وهو مغاير للوضع بمعنى المقولة وإذا اعتبر الشكل

(١) وذلك لأن المتضادين لا بد وأن يتواردا على موضوع واحد بعينه والمستقيم والمستدير لا يتواردان على موضوع واحد لأن موضوع الخط المستدير سطح مستدير وموضوع الخط المستقيم سطح مستو وإذا اختلف الموضوع انتفى التضاد وكما لا تضاد بينهما كذا لا تضاد بين عارضيهما أعني الاستقامة والاستدارة لما ذكر في انتفاء التضاد عن معروضيهما .

(٢) أي الخط المستقيم يمكن أن يبقى ويعرض عليه الاستدارة كما هو الشأن في توارد المتضادان .

واللون مما حصلت الخلقة .

قال : الثالث المضاف .

اقول : لما فرغ من البحث عن الكيف وأقسامه شرع في المضاف وهو المقولة الثالثة من المقولات العشر وهذه المقولة مع ما بعدها من المقولات كلها نسبية وهو قسم متقابل لما تقدم من المقولات وفى هذا القسم مسائل :

المسألة الاولى : في اقسامه

قال : وهو حقيقي ومشهوري .

أقول : المضاف قد يقال لنفس الاضافة أعني العارضة للشيء باعتبار قياسه إلى غيره كالأبوة والبنوة ويقال له المضاف الحقيقي فانه لذاته يقتضى الاضافة وغيره انما يقتضي الاضافة بواسطته ويقال للذات التي عرضت لها الاضافة بالفعل كالاب والابن ويسمى المضاف المشهوري وقد يقال للذات نفسها مضاف مشهوري باعتبار كونها معروضة للاضافة .

المسألة الثانية : في خواصه

قال : ويجب فيه الانعكاس والتكافؤ بالفعل أو بالقوة .

أقول : هاتان خاصيتان مطلقتان للمضاف لا يشاركه فيهما غيره (أحديهما) وجوب الانعكاس فانه كما ان الأب أب للابن فكذا الابن ابن للاب والمراد بالانعكاس الحكم باضافة كل واحد منهما إلى صاحبه من حيث كان مضافاً اليه كما مثلناه فان لم نراع هذه الحيثية لم يجب الانعكاس كما تقول الأب أب للانسان [1] (الثانية) التكافؤ في الوجود بالفعل أو بالقوة والمتقدم مصاحب للمتأخر ذهنا .

قال : ويعرض للموجودات أجمع .

---

(١) أي فلا يقال الانسان انسان للأب لأنه لم ينعكس .

اقول : المضاف الحقيقي يعرض لجميع الموجودات كما يقال للواجب تعالى قادر عالم خالق رازق ويقال لنوع من الجواهر انه أب وابن وغيرهما ويقال للخط طويل وقصير وللعدد قليل وكثير وللكيف اسخن وأبرد وللمضاف كالقريب والبعيد والأقرب والابعد وللاين أعلى وأسفل وللمتى أقدم وأحدث وللوضع أشد انتصابا وانحناء وللملك أكسى واعرى وللفعل أقطع وأصرم وللانفعال أشد تسخنا وتقطعا .

المسألة الثالثة : في ان الاضافة ليست ثابتة في الاعيان

قال : وثبوته ذهني والا تسلسل ولاينفع تعلق الاضافة .

اقول : اختلف العقلاء هيهنا فذهب قوم إلى ان الاضافة ثابتة في الأعيان لأن فوقية السماء ليست عدما محضا ولا أمراً ذهنيا غير مطابق وقال آخرون انها عدمية في الأعيان ثابتة في الأذهان وهو اختيار المصنف « ره » وأكثر المحققين والدليل على ذلك وجوه ذكرها المصنف «ره» (أحدها) ان الاضافة لو كانت ثابتة في الأعيان لزم التسلسل لأن حلولها في المحل اضافة أخرى وحلول ذلك الحلول ثابت يستدعي محلا وحلولا وذلك يوجب التسلسل [1] وأجاب الشيخ أبو علي بن سينا عن هذا [2] بان قال يجب ان يرجع في حل هذه الشبهة إلى

---

(١) لا يقال زيد مثلا يحتاج في كونه مضافاً إلى عمرو (بالابوة) إلى الابوة أما نفس الابوة فلا تحتاج في اضافتها إلى زيد إلى اضافة أخرى فزيد مضاف بغيره والأبوة مضافة بذاتها فلا يتسلسل وربما يمثل له بأن الماهية تحتاج في كونها خارجية إلى الوجود ولكن الوجود لا يحتاج إلى الوجود فالماهية موجودة بالوجود والوجود موجود بذاته .

(٢) قوله وأجاب الشيخ أبو علي سينا في الشفا حاصل كلام الشيخ في رد هذا الاستدلال أن كل شيء في الخارج مضاف إلى ما يضايفه بالاضافة واما الاضافة فبنفسها مضاف إلى شيء تضاف فلا تحتاج إلى اضافة أخرى والجواب أن هذا غير منكر فإن الأبوة مضاف إلى البنوة بنفسها إلا أن الخواجة«ره»يقول ان الأبوة مثلا اذا كانت عارضة حالة في الخارج في ذات الأب فهل يحصل=

حد المضاف المطلق فنقول المضاف هو الذي ماهيته مقولة بالقياس إلى غيره فكل شيء في الأعيان يكون بحيث ماهيته انما يقال بالقياس إلى غيره فذلك الشيء من المضاف ولكن في الأعيان أشياء كثيرة بهذه الصفة فالمضاف في الأعيان موجود ثم ان كان في المضاف ماهية أخرى فينبغي ان نجرد ماله من المعنى المقول بالقياس إلى غيره فذلك المعنى هو بالحقيقة المعنى المقول بالقياس إلى غيره وغيره انما هو مقول بالقياس إلى غيره بسبب هذا المعنى وهذا المعنى ليس مقولاً بالقياس إلى غيره بسبب شيء غير نفسه بل هو مضاف لذاته فليس هناك ذات وشيء هو الاضافة بل هناك مضاف بذاته لا باضافة أخرى فينتهي من هذا الطريق الاضافات وأما كون هذا المعنى المضاف بذاته في هذا الموضع فله وجود آخر مثلاً وجود الأبوة في الأب أمر زائد على ذات الأب وذلك الموجود أمر مضاف أيضاً فليكن هذا عارضاً [1] من المضاف لزم المضاف وكل واحد منها مضاف لذاته إلى ما هو مضاف اليه بلا اضافة أخرى فالكون محمولاً [2] مضاف لذاته والكون أبوة مضاف لذاته وهذا الكلام على طوله غير مفيد للمطلوب لأن التسلسل الذي الزمناه ليس من حيث ان المضاف الذي هو من المقولة يكون مضافاً باضافة أخرى حتى تقسم الأشياء إلى ما هو مضاف بذاته وإلى ما هو مضاف بغيره بل من حيث ان المضاف الحقيقي كالأبوة يفتقر إلى محل يقوم به لعرضيتها وحلولها

= بين الأبوة التي هي عارضية وذات الأب التي هي معروضة اضافة العارضية والمعروضية أم لا فباليقين أنها تحصل ، فان قلتم ان العارضية والمعروضية أيضاً عارضتان حالتان في العارض والمعروض في الخارج فيرجع الكلام ويتسلسل .

(١) قوله فليكن هذا عارضاً بيانه أي فليكن العارضية عارضاً من مقولة المضاف لزم المضاف الذي هو الأبوة .

(٢) أي فكون الأبوة محمولاً وعارضاً اضافة بنفسها لا باضافة أخرى وكذا كون الأبوة ونفسها اضافة بنفسها لا باضافة أخرى .

في ذلك المحل اضافة لها إلى ذلك المحل يستدعي محلا وحلولاً ويتسلسل وإلى هذا أشار المصنف (ره) بقوله ولا ينفع تعلق الاضافة بذاتها أي تعلق الاضافة بالمضاف اليه بذاتها لا باضافة أخرى .

قال : ولتقدم وجودها عليه [١] .

اقول : هذا وجه ثان دال على ان الاضافة ليست ثابتة في الأعيان وتقريره انها لو كانت ثبوتية لشاركت الموجودات فيالوجود وامتازت عنها بخصوصية[٢] فاتصاف وجودها بتلك الخصوصية[٣] اضافة سابقة على وجود الاضافة [٤] فيلزم تقدم وجود الاضافة على وجودها وهو محال فالضمير في عليه يرجع إلى وجودها ويحتمل عوده إلى المحل ويكون معنى الكلام ان الاضافة لو كانت موجودة لزم تقدمها على محلها لأن وجود محلها صفة له فاتصافه به نوعاضافة سابق علىوجود الاضافة واعادة الضمير اليه من غير ذكر لفظي لظهوره .

قال : وللزم عدم التناهي في كل مرتبة من مراتب الاعداد .

أقول : هذا وجهثالث وتقريره ان الاضافة لو كانت موجودةفي الأعيان لزم ان يكون كل مرتبة من مراتب الاعداد يجتمع فيه اضافات وجودية لا تتناهى لأن الأثنين مثلا له اعتبار بالنسبة إلى الأربعة ويعرض له بذلك الاعتبار اضافة النصفية وإلى الستة ويعرض له بحسبهاضافة الثلثية وهكذا إلى ما لا يتناهىوهو

---

(١) أي على وجودها فانها لو كانت موجودة كان لها ماهية ووجوداً فما لم تتصف الماهية بالوجود لم توجد الاضافة لكن الاتصاف اضافية مخصوصة يتوقف وجودها على وجود مطلق الاضافة فيلزم تقدمه على نفسه .

(٢) تلك الخصوصية خصوصية ماهية الاضافة .

(٣) أي صيرورة الوجود وصفاً لتلك الخصوصية بعبارة أخرى فاتصاف ماهيتها المخصوصة بوجودها .

(٤) لأن الاضافة ما لم تتصف ماهيتها بالوجود لم تكن موجودة في الخارج .

محال (أما أولا) فلما بينا من امتناع وجود مالا يتناهى مطلقاً (وأما ثانيا) فلأن تلك الاضافات موجودة دفعة ومترتبة في الوجود باعتبار تقدم بعض المضاف اليه على بعض فيلزم اجتماع اعداد لا تتناهى دفعة مترتبة وهو محال اتفاقا (واما ثالثا) فلأن وجود الاضافات يستلزم وجود المضاف اليه فيلزم وجود ما لا يتناهى من الأعداد دفعة مع ترتبها وكل ذلك مما برهن على استحالته .

قال : وتكثر صفاته تعالى .

اقول : هذا وجه رابع وتقريره ان الاضافات لو كانت وجودية لزم وجود صفات الله تعالى متكثرة لا تتناهى لأن له اضافات لا تتناهى و ذلك محال .

المسئلة الرابعة : في باقي مباحث الاضافة

قال : ويخص كل مضاف مشهوري بمضاف حقيقي فيعرض له الاختلاف والاتفاق أما باعتبار زائد اولا .

اقول : المضاف المشهوري كالأب يعرض له مضاف حقيقي كالأبوة و كذا الابن يعرض له البنوة فكذا فكل مضاف مشهوري يعرض له مضاف حقيقي ولا يمكن أن يكون مضاف حقيقي واحد عارضا لمضافين مشهوريين [1] لامتناع قيام عرض واحد بمحلين وإذا كان كل مضاف مشهوري يعرض له مضاف حقيقي عرض حينئذ الاختلاف في المضاف الحقيقي كالابوة والبنوة والاتفاق كالأخوة والجوار ثم ان المضاف الحقيقي يعرض للمضاف المشهوري أما باعتبار زائد يحصل فيهما كالعاشق والمعشوق فان في العاشق هيئة [2] مدركة وفي

---

(١) بيان هذا المطلب: إذا قلنا زيد أب فذات زيد مضافاً حقيقياً مشهورياً ومفهوم الأب يسمى مضافاً حقيقياً فلا يمكن أن يتعدد المضاف الحقيقي في مضاف مشهوري مثلاً لا يعقل قيام ابوتين بأب واحد وكذلك العكس فلا يعقل قيام أبوة واحدة بشخصين .

(٢) أي قوة بها يدرك العاشق ما في المعشوق من الكمالات والعشق محبة مفرطة بحيث لا يبالي المحب بشيء وفي المعشوق هيئة أي حسن أو جمال أو كمال .

المشوق هيئة يتعلق بها الإدراك فيحصل حينئذ اضافة العشق باعتبار هذا الزائد وقد يكون الزائد في أحدهما كالعالم المضاف إلى المعلوم باعتبار قيام صفة العلم به وقد لا يكون باعتبار زائد كالميامن والمياسر فانهما يتضايفان لا لأجل صفة زائدة على الاضافة هذا خلاصة ما فهمناه من هذا الكلام .

المسألة الخامسة : في مقولة الاين

قال : الرابع الأين وهو النسبة إلى المكان (١) **.**

اقول : لما فرغ من البحث عن المضاف شرع في البحث عن الأين وهو نسبة الشيء إلى مكانه بالحصول فيه وهو حقيقي وهو نسبة الشيء إلى مكانه الخاص به وغير حقيقي وهو نسبته إلى مكان عام كقولنا زيد في الدار وهذه النسبة مغايرة للوجود ولكل واحد من الجسم والمكان ولا تقبل الشدة والضعف .

قال: وانواعه أربعة عند قوم هي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق.

اقول: أنواع الكون عند المتكلمين أربعة الحركة والسكون وهما حالتا الجسم بانفراده باعتبار المكان والاجتماع والافتراق وهما حالتاه باعتبار انضمامه إلى الغير من الأجسام .

قال : فالحركة كمال أول لما بالقوة من حيث هو بالقوة أو حصول الجسم في مكان بعد آخر .

أقول : هذان تعريفان للحركة الأول منهما للحكماء والثاني للمتكلمين أما التعريف الأول فاعلم أن الحركة حال حصول الجسم في المكان المنتقل عنه معدومة عنه ممكنة له فهي كمال للجسم ثم ان حصوله في المكان الثاني حينئذ معدوم عنه ممكن له فهو كمال أيضاً والجسم (٢) في تلك الحال بالقوة في المكان

---

(١) لو قلنا زيد في الدار كان الاين غير الجسم وغير المكان ويسمى الأين بالكون لأن الأين هو النسبة والكون الرابط بين الموضوع والمحمول اذا كان المحمول متمكن او في المكان .

(٢) أي أن الجسم في حال حصوله من المكاني المنتقل عنه أي أن المبدء يكون شيئاً بالقوة بالنسبة إلى حصوله من المكاني الثاني المنتهى .

الثاني لكن الحركة أسبق الكمالين[1] فالحركة كمال أول لما بالقوة أعني الجسم الذي هو بالقوة في المكان الثاني وانما قيدناه بقولنا من حيث هو بالقوة لأن الحركة تفارق سائر الكمالات بأن جميع الكمالات إذا حصلت خرج ذو الكمال من القوة إلى الفعل وهذا الكمال من حيث انه كمال يستلزم كون ذي الكمال بالقوة وأما الثاني فان المتكلمين قالوا ليست الحركة هي الحصول في المكان الأول لأن الجسم لم يتحرك بعد ولا واسطة بين الأول والثاني والا لم يكن ما فرضنا ثانيا بثان فهي الحصول في المكان الثاني لا غير .

قال : ووجودها ضروري .

اقول: اتفق أكثر العقلاء على أن الحركة موجودة وادعوا الضرورة في ذلك وخالفهم جماعة من القدماء كزينون وأتباعه قالوا انها ليست موجودة واستدلوا على ذلك بوجوه (أحدها) ان الحركة [2] لو كانت موجودة لكانت أما منقسمة فيكون الماضي غير المستقبل أو غير منقسمة فيلزم تركبها من الأجزاء التي لا تتجزى واللازمان باطلان (الثاني) ان الحركة ليست هي الحصول في المكان الأول لأن الجسم حينئذ لم يتحرك بعد ولا في المكان الثاني لأن الحركة انتهت وانقطعت ولا المجموع لإمتناع تحقق جزئيه معاً في الوجود فلا تكون موجودة (الثالث) ان الحركة ليست واحدة فلا تكون موجودة وهذه الاستدلالات في مقابلة

---

(١) الجسم حال حصوله في المكان الأول يفرض له كمالان الأول الحركة الثاني الحصول من المكان الثاني لكن الحركة أسبق .

(٢) بيان ذلك : أن الحركة لو حصلت في الأعيان لايخلو اما أن يكون شيء منها موجوداً في الحال أو لا يكون والثاني باطل لانها لو لم يكن شيء منها موجوداً في الحال لم يكن موجوداً في الماضي ولا في المستقبل أيضاً لأن الموجود في الماضي هو الذي وجد في الحال والموجود في المستقبل هو الذي يوجد في الحال وكذا الأول لأن الموجود في الحال ان كان منقسماً كان أحد جزئيه سابقاً على الآخر وان لم ينقسم لزم الجزء الذي لا يتجزى .

الحكم الضروري فلا تكون مسموعة .

قال : ويتوقف على المتقابلين والعلتين والمنسوب اليه والمقدار .

أقول : وجود الحركة يتوقف على أمور ستة (أحدها) ما منه الحركة (والثاني) ما اليه الحركة أعني مبدء الحركة ومنتهاها والظاهر ان مراده بالمتقابلين هذان لأن المبدء والمنتهى متقابلان لا يجتمعان في شيء واحد باعتبار واحد (الثالث) ما به الحركة وهو السبب والعلة الفاعلية لوجودها (الرابع) ما له الحركة أعني الجسم المتحرك وهو العلة القابلية وهذان هما المرادان بقوله والعلتين (الخامس) ما فيه الحركة أعني المقولة التي ينتقل الجسم فيها من نوع إلى نوع والظاهر انه المراد بقوله والمنسوب اليه إذ المقولة تنسب الحركة اليها بالتبعية (السادس) الزمان الذي يقع فيه الحركة وهو المراد بقوله والمقدار فان الزمان مقدار الحركة .

قال : فما منه وما اليه قد يتحدان محلا وقد يتضادان ذاتا وعرضا .

أقول : ما منه وما اليه قد يكون محلهما واحداً لكن لا باعتبار واحد كالنقطة في الحركة المستديرة فانها بعينها مبدء للحركة المستديرة ومنتهى لها لكن باعتبارين [1] وقد يتغاير محلهما كالحركات المستقيمة ثم قد يتضاد المحل في المتكثر [2] اما ذاتاً كالحركة من السواد إلى البياض أو عرضاً [3] كالحركة من اليمين إلى الشمال .

---

(١) قوله باعتبارين أي تلك النقطة الواحدة التي هي مبدء للحركة الوضعية المستديرة ومنتهى لها أيضاً تكون مبدء باعتبار قبل الحركة ومنتهى باعتبار بعد الحركة .

(٢) قوله في المتكثر أي فيما لا يكون المبدء والمنتهى واحداً متحداً .

(٣) قوله أو عرضاً فان المبدء من هذه الحركة نقطة في طرف اليمين والمنتهى فيها نقطة في طرف الشمال والنقطتان ليس فيهما التضاد بحسب الذات بل التضاد وعدم الاتحاد بينهما ان أحدهما عارضية حالة في محل والأخرى عارضية حالة في محل آخر .

قال : ولهما اعتباران متقابلان أحدهما بالنظر إلى ما يقالان له .

أقول : الذي فهمناه من هذا الكلام ان لكل واحد مما منه وما اليه اعتبارين (أحدهما) بالقياس إلى ما يقال له أعني ذا المبدء [١] وذا المنتهى (والثاني) بقياس كل واحد إلى صاحبه فالأول قياس التضايف والثاني قياس التضاد وذلك لأن المبدء لا يضايف المنتهى لإنفكاكهما تصوراً بل يضايف ذا المبدء فان المبدء مبدء لذي المبدء وكذا المنتهى وأما اعتبار المبدء إلى المنتهى فانه مضاد له إذ ليس مضايفاً ولا سلباً ولا ايجاباً ولا عدما وملكة فلم يبق إلا التضاد وهذان الاعتباران أعني التضايف والتضاد متقابلان (واعلم) ان هيهنا إشكالاً وهو أن يقال الضدان لا يعرضان لموضوع واحد مجتمعين فيه والمبدء والمنتهى قد يعرضان لجسم واحد والجواب أن الضدين قد يجتمعان في جسم واحد إذا لم يكن الجسم موضوعاً قريبا لهما وحال المبدء والمنتهى هنا كذلك لأن موضوعهما الاطراف في الحركات المستقيمة وتلك مغايرة بقى أن يقال هذا لا يتأتى في الحركات المستديرة وقد نبه المصنف (ره) على ذلك بقوله قد يتحدان محلا فيكون وجه الخلاص عدم اجتماع الوصفين اذ حال وصفه بكونه منتهى ينتفى عنه كونه مبدء وفيه ما فيه .

قال : ولو اتحدت العلتان انتفى المعلول .

أقول : قد بينا انه يريد بالعلتين هنا الفاعلية أعني المحرك والقابلية أعني المتحرك وادعى تغايرهما على معنى انه لا يجوز أن يكون الشيء محركا لنفسه بل انما يتحرك بقوة موجودة أما فيه كالطبيعة أو خارجة عنه كالنفس لأنه لو تحرك لذاته لانتفت الحركة إذ بقاء العلة يستلزم بقاء [٢] المعلول فإذا فرضنا

---

(١) قوله أعز ذا المبدء والمنتهى أي الحركة فانها ذات مبدء ومنتهى .

(٢) قوله انتفى المعلول أي الحركة لأن الجسم إذا كان علة لحركة نفسه لكان علة لأجزاء الحركة أي الواقعة منها في الآن الأول والثاني والثالث وهكذا وحينئذ يكون الجسم مقتضياً لبقاء الجزء الأول وغيره إلى الأبد إذ يستمر المعلول باستمرار علته ولو بقى الجزء الأول من الحركة اقتضى أن لا يوجد الجزء الثاني .

الجسم لذاته علة للحركة كان علة لأجزائها فيكون كل جزء منها باقيا ببقاء الجسم لكن بقاء الجزء الأول منها يقتضي ان لا يوجد الثاني لإمتناع اجتماع أجزائها في الوجود فلا توجد الحركة وقد فرضناها موجودة (هف) وإلى نفي الحركة أشار بقوله انتفى المعلول .

قال : وعم .

أقول : هذه حجة ثانية على ان الفاعل للحركة ليس هو القابل أعني نفس الجسمية وتقريره أن نقول الأجسام متساوية في الماهية فلو اقتضت لذاتها الحركة لزم عمومها لكل جسم فكان كل جسم متحركا (هف) ثم ان الجسمية ان اقتضت الحركة إلى جهة معينة لزم حركة كل الأجسام اليها وهو باطل بالضرورة وان كان إلى جهة غير معينة انتفت الحركة وأشار إلى هذا الدليل بقوله (وعم) أي عم ما فرضناه معلولاً وهو الحركة أما مطلقا أو إلى جهة معينة على ما قررنا الوجهين فيه .

قال : بخلاف الطبيعة المختلفة [1] المستلزمة في حال ما .

أقول : هذا جواب عن إشكال يورد على هذين الدليلين وتقريره ان نقول الطبيعة قد تقتضي الحركة ولا يلزم دوامها بدوام الطبيعة ولا عمومها بعمومها وتقرير الجواب ان نقول الطبائع مختلفة فجاز اقتضاء بعضها للحركة إلى جهة معينة بخلاف غيرها وإلى هذا أشار بقوله المختلفة وأيضا الطبيعة لم يقل انها مطلقا علة للحركة والا لزم المحال بل انما تقتضيها في حال ما وهو حال خروج الجسم عن مكانه الطبيعي أما حال بقاء الجسم في مكانه الطبيعي فلا تقتضي الحركة واليه أشار بقوله المستلزمة في حال ما .

---

(١) يعني أن الطبيعة مختلفة في الأجسام مستلزمة للحركة لا مطلقاً بل في حال من الاحوال وهو الخروج من المكان الطبيعي مثلا .

قال : والمنسوب اليه اربع فان بسائط الجواهر توجد دفعة ومركباتها تعدم بعدم اجزائها .

أقول : يريد بالمنسوب اليه ما يوجد فيه الحركة على ما تقدم تفسيره والحركة تقع في أربع مقولات لا غير هي الكم والكيف والأين والوضع ولا تقع فيما سوى ذلك أما الجوهر فقسمان بسيط ومركب فالبسيط يوجد دفعة فلا يتحقق فيه الحركة والمركب تعدم بعدم أحد أجزائه فلا يقع فيه حركة إذ المتحرك باق حال الحركة والمركب ليس بباق حال الحركة فلا يقع فيه حركة أيضاً .

قال : والمضاف تابع .

أقول : المضاف لا يقع فيه حركة بالذات لأنه أبداً تابع لغيره فان كان متبوعه قابلاً للشدة والضعف قبلهما هو والا فلا .

قال : وكذا متى .

أقول : ذكر الشيخ في النجاة ان متى يوجد للجسم بتوسط الحركة فكيف يكون فيه حركة فان كل حركة في متى فلو كان فيه حركة لكان لمتى متى آخر وقال في الشفاء يشبه أن يكون حال متى كحال الاضافة في أن الانتقال لا يكون فيه بل يكون في كم أو كيف ويكون الزمان لازماً لذلك التغير فيعرض بسببه فيه التبدل .

قال : والجدة دفعة .

أقول : مقولة الملك لا يتحقق فيها حركة لأنا قد بينا انها عبارة عن نسبة التملك فان حصل وقع دفعة والا فلا حصول له فلا يعقل فيه حركة .

قال : ولا تعقل حركة في مقولتي الفعل والانفعال

أقول : هاتان المقولتان لا توجد الحركة فيهما لأن الانتقال من التبرد إلى

التسخن ان كان بعد كمال التبرد وانتهائه لم يكن الانتقال من التبرد بل من البرودة إذ التبرد قد عدم وانقطع وان كان قبل كماله كان الجسم في حال واحد اعني حال الحركة متوجها إلى كيفيتين متضادتين « هف » .

قال : ففي الكم باعتبارين لدخول الماء القارورة المكبوبة عليه وتصدع الآنية عند الغليان .

اقول : لما بين ان الحركة تقع في اربع مقولات وأبطل وقوعها في الزايد شرع في تفصيل وقوع الحركة في مقولة مقولة وابتدء بالكم وذكر ان الحركة تقع فيه باعتبارين أحدهما التخلخل[1] والتكاثف والثاني النمو والذبول اما الأول فالمراد به زيادة مقدار الجسم ونقصانه من غير ورود اجزاء جسمانية عليه او انفصال اجزاء منه بناء على ان المقدار أمر زايد على الجسم وان الجسم قابل للانتقال من نوع منه إلى نوع آخر على التدريج واستدل على وقوع الحركة بهذا الاعتبار بوجهين (الأول) ان القارورة إذا كبت على الماء فإن كان بعد المص دخلها الماء وإلا فلا مع ان الخلاء والماء في البابين واحد فليس ذلك إلا لأن الهواء المحتقن داخل القارورة له مقدار طبيعي وبسبب المص يخرج شيء من الهواء فيكتسب الباقي لضرورة امتناع الخلاء مقداراً أكبر غير طبيعي فإذا كبت القارورة على الماء دخلها الماء فعاد الهواء إلى مقداره الطبيعي لوجود

---

(١) التخلخل عبارة عن زيادة مقدار الجسم من غير أن ينضم اليه غيره والتكاثف عبارةعن نقصان مقدار الجسم من غير أن ينفصل منه جزء والدليل على ذلك أن القارورة إذا كبت على الماء لم يدخلها الماء فاذا مصت مصاً قوياً وشد رأسها بشيء بحيث لم يدخلها الهواء ثم كبت على الماء دخلها فعدم دخول الماء في الحالة الاولى ليس إلا لممانعة الهواء الذي فيه منع عن دخول الماء ودخوله في الحالة الثانية لأن المص اخرج بعض الهواء وحيث يمتنع الخلاء يصير الهواء الباقي متخلخلا فلا بد وأن يكبر حجمه لأن يأخذ مكان البعض الخارج منها بالمص فاذا كبت القارورة على الماء دخلها الماء فعاد الهواء المتخلخل إلى مقداره الطبيعي .

المستخلف عن الهواء الخارج بالمص (الثاني) أن الآنية إذا ملئت ماءاً وشد رأسها محكماً وغليت بالنار فانها تنشق وليس ذلك بمداخلة اجزاء النار لعدم الثقب في الانية فبقي ان يكون ذلك لزيادة مقدار ما فيها وعندي في هذين الوجهين نظر وان افاد الظن .

قال : وحركة اجزاء المغتذي في جميع الاقطار على التناسب

أقول : هذا هو الاعتبار الثاني وهو الحركة في الكم باعتبار النمو (واعلم) ان النامي يزداد جسمه بسبب اتصال جسم آخر به وتلك الزيادة ليست مطلقا بل إذا دخلت اجزاء المزيد عليه وتشبهت به وضد هذه الحالة الذبول وقديشتبه هذا بالسمن والفرق بينهما ان الواقف في النمو قديسمن كما ان المتزايد في النموقد يهزل وذلك لأن الزيادة إذا احدثت المنافذ في الأصل ودخلت فيها وتشبهت بطبيعة الأصل واندفعت اجزاء الاصل إلى جميع الاقطار على نسبة واحدة في نوعه فذاك هو النمو والشيخ قد يسمن لأن اجزائه الاصلية قد جفت وصلبت فلا يقوى المغتذى على تفريقها والنفوذ فيها فلا تتحرك الاجزاء الاصلية إلى الزيادة فلا يكون ناميا وان تحرك لحمه إلى الزيادة فيكون ذلك في الحقيقة نمواً في اللحم لكن المسمى باسم النمو انما هو حركة الاعضاء الاصلية .

قال : وفي الكيف للاستحالة[1] **المحسوسة مع الجزم ببطلان الكمون والبروز لتكذيب الحس لهما .**

أقول : لما فرغ من البحث عن الحركة في الكم شرع في البحث عن الحركة في الكيف اعني الاستحالة واستدل على ذلك بالحس فإنه يقضي بصيرورة الماء البارد حاراً على التدريج وبالعكس وكذا في الالوان وغيرهما من الكيفيات المحسوسة (واعلم) أن الآراء لم تتفق على هذا فإن جماعة من القدماء انكروا

---

(١) فإن الماء البارد يصير حاراً بالتدريج وبالعكس والحصرم (وآن قوره انكوراست) ينتقل من الحموضة إلى الحلاوة ومن الخضرة إلى الحمرة .

الاستحالة وافترقوا في الاعتذار عن الحرارة المحسوسة في الماء إلى قسمين (احدهما) ذهب إلى أن في الماء اجزاء نارية كامنة فيه فإذا ورد عليه نار من خارج برزت تلك الاجزاء وظهرت للحس (والثاني) ذهب إلى أن الاجزاء النارية ترد عليه من خارج وتداخله فيحس منه بالحرارة والقولان باطلان فإن الحس يكذبهما اما الأول فلأن الاجزاء الكامنة يجب الاحساس بها عند مداخلة اليد لجميع اجزاء الماء وتفريقها قبل ورود الحرارة عليه ولما لم يكن كذلك دل على بطلان الكمون واما الثاني فلأنا نشاهد جبلا من كبريب يقرب منه نار صغيرة فتحرقه مع انا نعلم انه لم يكن في تلك النار الصغيرة من الاجزاء النارية ما يلاقي الجبل ويغلب عليه حساً .

قال : وفي الاين والوضع ظاهر .

أقول : وقوع الحركة في هاتين المقولتين اعني الاين والوضع ظاهر لكن الشيخ ادعى انه الذي استخرج وقوع الحركة في الوضع وقد وجد في كلام أبي نصر الفارابي وقوعها فيه (وإعلم) أن الحركة في الوضع وان استلزمت حركة الاجزاء في الاين لكن ذلك باعتبار آخر مغاير لاعتبار حركة الجميع في الوضع .

قال : ويعرض لها وحدة باعتبار وحدة المقدار والمحل والقابل .

أقول : الحركة منها واحدة بالعدد ومنها كثيرة اما الواحدة فهي الحركة المتصلة من مبدء المسافة إلى نهايتها وقد بينا تعلق الحركة بأمور ستة والمقتضي لوحدتها انما هو ثلاثة منها لا غير (الأول) وحدة الموضوع وهو أمر ضروري في وحدة كل عرض لإستحالة قيام العرض بمحلين واليه أشار بقوله والمحل (الثاني) وحدة الزمان [1] وهو كذلك ايضاً لإستحالة إعادة المعدوم بعينه

---

(١) أي وحدة الزمان كوحدة الموضوع لا بد منها في وحدة الحركة إذ لو كانت الحركة الواحدة في زمانين لزم اعادة الحركة المعدومة بانقضاء الزمان الاول في الزمان الثاني واعادة المعدوم محال لما مر في مسئلة الاربعين من الفصل الاول من المقصد الاول .

واليه اشار بقوله المقدار (الثالث) وحدة المقولة [١] التي فيها الحركة فإن الجسم الواحد قد يتحرك في الزمان الواحد حركتي كيف وأين واليه أشار بقوله والقابل ويحتمل أن يكون القابل هو الموضوع والمحل هو المقولة ووحدة المتحرك غير شرط فإن المتحرك بقوة مسافة إذا تحرك بأخرى قبل انقطاع فعل الأولى لحدث الحركة وإذا اتحدت الاشياء الثلاثة اتحد ما منه وما اليه لكن كل واحد منهما غير كاف فإن المتحرك من مبدء واحد[٢] قد ينتهي إلى شيئين والمنتهى إلى شيء واحد قد يتحرك من مبدئين .

قال : واختلاف المتقابلين [٣] والمنسوب اليه مقتض للاختلاف

---

(١) وحاصل كلامه ان وحدة الموضوع والزمان لا تكفي في وحدة الحركة بل لا بد فيها من وحدة المقولة التي فيها الحركة لأن الجسم الواحد محال أن يتحرك بحركتين مختلفتين بحسب المقولة واما اصل المطلب وهو امتناع كون الحركتين المختلفتين بحسب المقولة فظاهر .

(٢) توضيحه : أن وحدة هذه الثلاثة لا تستلزم وحدة المبدأ ووحدة المنتهى جميعا بل تستلزم وحدة احدهما إذ يمكن أن يكون الجسم الواحد في الزمان الواحد يتحرك في المقولة الواحدة كما إذا تحرك الجسم من مركز الارض مثلاً إلى نقطة من سطح الأرض ومن تلك النقطة إلى نقطة اخرى من سطحها من دون توقف على النقطة الأولى ففي هذا المثال يكون المتحرك واحداً والزمان واحداً والمقولة واحدة .

(٣) واختلاف المتقابلين أي مبدأ الحركة ومنتهاها والمنسوب اليه أي المقولة التي تقع فيها الحركة مقتضى للاختلاف في الحركة فالمتحرك من اليمين إلى اليسار له حركة تخالف حركة المتحرك بالعكس وذلك لاختلاف المبدأ والمنتهى للحركة فيهما بل مجرد اختلاف المبدأ أو المنتهي موجب لاختلاف الحركة كما أن الاختلاف في المقولة كالحركة في الكيف والحركة في الاين مقتضى لاختلاف الحركة .

أقول : إذا أختلف أحد الامور الثلاثة اعني ما منه وما اليه وما فيه اختلفت الحركة بالنوع فإن الحركة في الكيف تغاير الحركة في الاين وهذا ظاهر وايضاً الصاعدة ضد الهابطة واراد بالمتقابلين ما منه وما اليه وبالمنسوب اليه ما فيه ولا يشترط اختلاف الموضوع فإن الحجر والنار قد يتحركان حركة واحدة بالنوع ولا الفاعل لأن الطبيعية والقسرية قد يصدر عنهما حركة واحدة به ولا الزمان لعدم اختلافه وفي هذه المباحث نظار ذكرناه في كتاب الاسرار .

قال : وتضاد الاولين [١] التضاد .

أقول : من الحركات ما هومتضادوهي الداخلة تحت جنس آخر كالصاعدة والهابطة فعلة تضادها ليس تضاد المتحرك لإمكان صعود الحجر والنارولا تضاد المحرك لصدور الصعود عن الطبع والقسر ولا الزمان لعدم تضاده ولا ما فيه لإتحاد المسافة فيهما فلم يبق إلا ما منه وما اليه واليه أشار بقوله وتضاد الاولين التضاد أي وتضاد الأولين يقتضي التضاد وعنى بالأولين ما منه وما اليه ولا يمكن التضاد بالاستقامة والاستدارة لانهما غير متضادين .

قال : ولا مدخل للمتقابلين والفاعل في الانقسام [٢]

اقول : الحركة تنقسم بانقسام الزمان فإن الحركة في نصف الزمان نصف الحركة في جميعه مع التساوي في السرعة والبطؤ وبانقسام المتحرك فانها عرضي

---

(١) أي المبدأ والمنتهى .

(٢) قول المصنف ولا مدخل إلى اخرها أي ان انقسام الحركة ليس بالمبـدأ والمنتهى ولا بالفاعل ولا مدخل للمتقابلين أي المبدأ والمنتهى والفاعل في الانقسام للحركة بل انقسام الحركة تارة بانقسام الزمان فإن الحركة في نصف يوم نصف الحركة في يوم مع التساوى في السرعة والبطء وتارة بانقسام المتحرك فان الحركة عرض حال في المتحرك وبانقسام المحل ينقسم الحال كانقسام البياض بانقسام الجسم الذي حل فيه البياض وتارة بانقسام المسافة فإن الحركة إلى نصف فرسخ نصف الحركة إلى رأس فرسخ .

حال فيه والحال في المنقسم يكون لا شك منقسماً وبانقسام ما فيه اعني المسافة فإن الحركة إلى منتصفها نصف الحركة إلى منتهاها ولا مدخل المتقابلين اعني ما منه وما اليه في الانقسام ولا للفاعل وذلك كله ظاهر .

قال : ويعرض لها كيفية تشتد فتكون الحركة سريعة وتضعف وتكون بطيئة ولا يختلف بهما الماهية .

اقول : يعرض للحركة كيفية واحدة تشتد تارة وتضعف أخرى فتكون الحركة باعتبار شدتها سريعة وباعتبار ضعفها بطيئة وتلك الكيفية هي السرعة والبطؤ ولا تختلف ماهية الحركة بهاتين الكيفيتين لوجهين (الأول) ان هذه الكيفية واحدة وانما تختلف بالقياس إلى غيرها فما هو سريع بالنسبة إلى شيء قد يكون بطيئاً بالنسبة إلى غيره (الثاني) انا نقسم الجنس الواحد من الحركة إلى الصاعد والهابط مثلاً ونقسمه ايضاً إلى السريع والبطيء وهاتان قسمتان ليستا مترتبتين حتى يكون عروض احديهما للجنس بواسطة الاخرى بل يعرضان أولاً لذلك الجنس وقد تبين أن الجنس الواحد لا يعرض له فصلان من غير ترتيب بل الفصل احدهما خاصة .

قال : وسبب البطؤ الممانعة الخارجية او الداخلية [١] لا تخالل السكنات وإلا لما احس بما اتصف بالمقابل [٢]

---

(١) قوله سبب البطء المانعة الخارجية كرمي الحجر في الماء فانه يسير بطيئاً لوجود الماء المانع عن السرعة او المانعة الداخلية كثقل الجسم فانه سبب لبطء الحركة في الحجر المرمي الى فوق ولا يكون سبب البطء تخل السكنات كما عن المتكلمين فالحركة السريعة تكون السكنات المتخللة فيها اقل من السكنات المتخللة في الحركة البطيئة فلو فرض سهمان يقطع احدهما نصف الميل في نصف ساعة ويقطع الاخر نصف الميل في ساعة وفرض ان السكنات المتخللة حركة الاول عشرون تكون السكنات المتخللة في حركة الثاني اربعين .

(٢) وإلا لما احس بما اتصف بالمقابل اي ما احس بالحركة المتصفة بالسرعة المقابلة للبطء.

أقول : اعلم أن المتكلمين ذهبوا إلى ان تخلل السكنات بين اجزاء الحركة سبب للاحساس بالبطؤ والاوائل لما امتنع عندهم وجود جزء لا يتجزى في الحركة امتنع استناد البطؤ إلى تخلل السكنات بل استندوه إلى الموانع الخارجية كالملأ في الحركات الطبيعية وإلى الداخلية كالميول الطبيعية في الحركات القسرية لأنه لو كان تخلل السكنات سبباً للبطؤ لما أحس بما اتصف بالمقابل يعني انه يلزم عدم الاحساس بالحركات المتصفة بالسرعة التي هي مقابلة البطؤ لما تقدم في مسئلة الجزء الذي يتجزى .

قال : والاتصال لذوات الزوانا والانعطاف لوجود زمان بين آني الميلين

اقول : يريد أن كل حركتين مستقيمتين[١] مختلفتين فإن بينهما زمان سكون كما بين الصاعدة والهابطة وعبر عن ذلك بذوات الزوايا وهي الحركة الحاصلة على خطين أحدهما متصل بالاخر على غير الاستقامة [٢] والانعطاف وهي الحركة الراجعة من المنتهى إلى المبدء وانما وجب السكون بينهما لأن لكل حركة علة تقتضي اتصال الجسم إلى المطلوب والوصول من موجود آناً فعلته كذلك[٣] وهذا الآن الذي يوجد فيه الميل المقتضي للوصول ليس هو آن الميل الذي يقتضي المفارقة لإستحالة اجتماع الميلين ولا يتصل الآنان فلا بد من فاصل هو زمان عدم الميلين فيكون الجسم ساكنا فيه وهو المطلوب .

قال : والسكون حفظ النسب فهو ضد .

اقول : اختلف الناس في تحقيق ماهية السكون وانها هل هي وجودية أو عدمية فالمتكلمون على الأول فجعلوه عبارة عن حصول الجسم في حيز واحد

(١) المراد بالحركة المستقيمة ما في قبال الحركة الدورية سواء كان المتحرك على خط مستقيم او على خط منحني ثم وقع على خط مستقيم أو على خط منحني بحيث تحدث زاوية بينهما .

(٢) أي بحيث لا تكون الحركة الثانية مستقيمة من المنتهى إلى المبدء كما في صورة الانعطاف بل من المنتهى إلى جهة اخرى .

(٣) توضيح هذا الاستدلال أن وصول الجسم بمنتهى الحركة كوصوله بكل حد من الحدود الوسطية في اثناء المسافة انما هو في آن لا في زمان إذ لو كان في زمان لم يكن ما فرضناه منتهى بمنتهى إذ بقى بعد من المسافة شيء ولهذا الوصول علة هى ميل الجسم الذي هو علة لوصول الجسم بكل حد من الحدود الوسطية ولولا هذا الميل لم يكن وصول .

أكثر من زمان واحد والحكماء على الثاني قالوا انه عدم الحركة عما من شأنه أن يتحرك والمصنف (ره) اختار قول المتكلمين وهو انه وجودي وان تقـــابله للحركة تقابل الضدية لا تقابل العدم والملكة وجعله عبارة عن حفظ النسب بين لاجسام الثابتة على حالها .

قال : يقابل الحركتين [١]

أقول : يمكن ان يفهم من هذا الكلام معنيان (احدهما) انه إشارة إلى الصحيح من الخلاف الواقع بين الاوائل من أن المقابل للحركة هو السكون في مبدء الحركة لانهايتها أو ان السكون [٢] مقابل للحركة من مكان السكون واليه والحق هو الاخير لأن السكون ليس عدم حركة خاصة وإلا لكان المتحرك [٣] إلى جهة ساكنا في غير تلك الجهة بل هو عدم كل حركة ممكنة في ذلك المكان واحتج الاولون بان السكون في النهاية كمال للحركة وكمال الشيء لا يقـــابله والجواب أن السكون ليس كمالا للحركة بل للمتحرك (الثاني) أن السكون ضد يقابل الحركة المستقيمة والمستديرة معاً وذلك لأنه لما بين أن السكون عبارة عن حفظ النسب وكان حفظ النسب انما يتم ببقاء الجسم في مكان على وضعه وجب أن يكون السكون مقابلا للحركة المستقيمة والمستديرة معا لانتفاء حفظ النسب فيهما .

قال : وفي غير الاين حفظ النوع .

أقول : لما بين ان السكون عبارة عن حفظ النسب وكان ذلك انما يتحقق في السكون في المكان لكن ليس كل سكون في مكان فوجب عليه ان يفسر السكون في غير الاين من المقولات فجعله عبارة عن حفظ النوع في المقولة التي

---

(١) اختلف في ان ما يقابل الحركة الاينية هو السكون في المبدء او المنتهى او كلاهما فاذا قيل بالاول فالحركة السابقة على هذا المبدء التي كانت اليه لا تقابل هذا السكون لأنه سكون في المنتهى بالنسبة اليه بل التي تقابله هي الحركة التي كانت .

(٢) قول الشارح او ان السكون مقابل للحركة اشارة الى القول الثالث وهو ان السكون مقابل للمبدء والمنتهى .

(٣) حاصله انه لا واسطة بين الحركة والسكون فاذا لم تكن الحركة الى المبدء مقابلة للسكون فيه كما هو لازم القول الاول لم يكن المتحرك اليه متحركا لأنه لم يكن متصفاً بمقابل السكون .

تقع عنها الحركة .

قال : ويتضاد لتضاد ما فيه .

أقول : قد يعرض في السكون التضاد كما يعرض في الحركة فإن السكون في المكان الأعلى يضاد السكون في المكان الاسفل فعلة تضاده ليست تضاد الساكن ولا المسكن ولا الزمان كما تقدم في الحركة ولا تعلق له [1] بما منه وما اليه فوجب ان تكون علة تضاده هو تضاد ما فيه .

قال : ومن الكون طبيعي وقسري وارادي .

أقول : الكون [2] يريد به هيهنا الجنس الشامل المحركة والسكون كما اصطلح عليه المتكلمون وقسمه إلى اقسام ثلاثة وذلك لأنه عبارة عن حصول الجسم في الحيز وذلك الحصول قد بينا انه لا يجوزاستناده إلى ذات الجسم فلابد من قوة تستند اليه وتلك القوة اما ان تكون مستفادة من الخارج وهي القسرية اولا وهي الطبيعية إن لم تقارن الشعور والارادية إن قارنته .

قال : فطبيعي [3] الحركة انما يحصل عند مقارنة أمر غير طبيعي [4]

---

(١) أي السكون مبدء ومنتهى بل انما هما للحركة .

(٢) اعني حصول الجوهر في الحيز اعني الجنس الشامل للحركة والسكون طبيعي بأن يكون طبيعة الشيء تقتضى الحركة او السكون وقسرى يسكن او يتحرك بالجر على خلاف الطبيعة والارادة وارادي يسكن او يتحرك بالارادة .

(٣) لأن الحركة أمر غير مستمر والطبيعة أمر مستمر فلو كانت الطبيعة علة للحركة لزم ان يتحرك الجسم دائماً وحيث ان الحركة الدائمة غير موجودة فليست الطبيعة وحدها علة للحركة بل شرط تأثير الطبيعة للحركة أن يقارن الجسم أمر غير طبيعي فتعمل الطبيعة حينئذ ليرد الجسم اليه أي الأمر الطبيعي فيقف لزوال شرط الحركة .

(٤) قوله عنه مقارنته أمر غير طبيعي ، أي مقارنة الطبيعة لأمر غير طبيعي وذلك الأمر في الحركة الاينية هوخروج الجسم عن مكانه الطبيعي وفي الكيفية خروجه عن كيفية الطبيعي وفي الكمية خروجه عن مقداره الطبيعي وفي الوضعية خروجه عن وضعه الطبيعي وفي الثلاثة الاولى يرجع الجسم إلى مكانه الطبيعي وكيفه الطبيعي .

أقول : الطبيعة أمر ثابت والحركة غير ثابتة فلا تستند اليها لذاتها بل لا بد من اقتران الطبيعة بأمر غير طبيعي يفتقر في الرد اليه إلى الانتقال فيكون ذلك الانتقال طبيعياً إما في الاين فكالحجر المرمي إلى فوق واما في الكيف فكالماء المسخن واما في الكم فكالذابل بالمرض .

قال : ليرد الجسم اليه فيقف

أقول : غاية الحركة الطبيعية انما هي حصول الحالة الملائمة للطبيعة التي فرضنا زوالها حتى اقتضت الطبيعة الحركة ورد الجسم اليها بعد عدمها عنه لا الهرب عن الحالة غير الطبيعية قيل لعدم الاختصاص وهو ممنوع إذ كل طريق غير طبيعي مهروب عنه فيختص بالطبيعي وعلى كل تقدير، فإذا حصلت الحالة الطبيعية وقف الجسم وعدمت الحركة الطبيعية لزوال الشرط وهو عدم الحالة غير الطبيعية .

قال : فلا تكون دورية [١]

أقول : هذا نتيجة ما تقدم فإن الحركة الطبيعية تطلب استرداد الحالة الطبيعية بعد زوالها والحركة الدورية تطلب بالحركة عين ما هربت عنه فلا تكون طبيعية وهو ظاهر [٢] وإعلم أن الحركة الطبيعية قد بينا انها انما تصدر عن الطبيعة لا بانفرادها بل بمشاركة الاحوال الغير الطبيعية ولتلك الاحوال درجات متفاوتة في القرب والبعد فإذا حركت الطبيعة الجسم إلى نقطة معينة

---

(١) قوله فلا تكون الحركة دورية الخ لأن نفس الحركة ليست مطلوبة بالطبع بل المطلوب بالطبع الرد الى الأمر الطبيعي عند حصول الأمر الغير الطبيعي بالحركة فكل حركة طبيعية فهي تستدعي هرباً عن حالة غير طبيعية وطلب الحالة ولا شيء من الحركات الدورية كذلك لأن كل نقطة تفرض أن تكون هي .

(٢) لأن الحركة امر غير قار الذات والطبيعة ثابتة قار الذات وغير الثابت لا يكون مقتضياً للثابت بالذات بل لا بد من مقارنة امر اخر الى الطبيعة ويكون ذلك غير طبيعى كحصول الماء في مكان الهواء فانه امر غير طبيعى فالطبيعة تقتضى الرد .

كانت مع حال مخصوصة غير ملائمة فإذا وصل الجسم إلى تلك النقطة لم تبق تلك الحالة بل حصلت حالة اخرى هي الحصول في حد آخر فعلة الحركة الاولى التامة غير علة الحركة الثانية فلا يقال ان الطبيعة في منتصف المسافة مثلا تهرب عما طلبتها بالطبيعة .

قال : وقسريتها مستندة إلى قوة مستفادة قابلة للضعف [١]

اقول : الحركة القسرية إما أن تكون مع ملازمة المتحرك او مع مفارقته والاول لا إشكال فيه وانما البحث في الثاني فالمشهور أن المحرك كما يفيد المقسور حركة كذلك يفيده قوة فاعلة لتلك الحركة قابلة للضعف بسبب الأمور الخارجية والطبيعة المفارقة وكلما ضعف القوة القسرية بسبب المصادمات قويت الطبيعة إلى ان تفنى تلك القوة بالكلية وعندي هنا اشكال فإن الواحد بالشخص لا يبقى حال ضعفه فالقوة القسرية إذا عدمت عند ضعفها افتقر المتجدد منها إلى علة كافتقار الحركة والأقرب هنا أن نثبت في المتحرك قسراً أموراً ثلاثة الحركة القسرية والميل القسرى وهو القابل للشدة والضعف والقوة المستفادة من القاسر وهي باقية لا تشتد ولا تضعف وتجدد الميول ما لم يحصل للهواء الذي يتحرك فيه المتحرك تلبد وتصلب يمنع عن النفوذ فيه فيبطل القوة القسرية بالكلية .

قال : وطبيعي السكون يستند إلى الطبيعة مطلقا .

أقول : السكون منه طبيعي كاستقرار الأرض في المركز ومنه قسرى كالحجر الواقف في الهواء قسراً ومنه ارادي كسكون الحيوان بارادته في مكان ما والطبيعي من السكون ما يستند إلى الطبيعة مطلقاً بخلاف الحركة

---

(١) يعني ان الحركة القسرية تستند الى قوة في المتحرك مستفادة من مبده خارجي وتلك القوة قابلة للضعف فلا تضعف بمصادمات الجرم المخروق بالحركة الى ان تصير مغلوبة فتستولى الطبيعة ويعيد الجسم بالحركة الطبيعية الى مكانه الطبيعي كما ذكره القوشجي في شرحه .

الطبيعية المستندة إلى الطبيعة لا مطلقاً بل عند مقارنة أمر غير ملايم .

قال : وتعرض البساطة ومقابلها للحركة خاصة .

أقول : من الحركات ما هو بسيط كحركة الحجر إلى الاسفل ومنها ما هو مركب كحركة النملة على الرحى إذا اختلفا في المقصد فان حركة كل واحدة من النملة والرحى وان كانت بسيطة لكن إذا نظر إلى حركة النملة الذاتية باعتبار حصولها في محل متحرك بالعرض حصل لها تركب ثم إن كانت احدى الحركتين مساوية للاخرى حدث للنملة ثبات بالنسبة إلى الأمور الثابتة وإن فضلت احديهما الأخرى حصل لها حركة بقدر فضل احديهما على الأخرى وهذا انما يكون في متحرك يتحرك بالعرض إذ يستحيل تحرك الجسم الواحد بالذات حركتين إلى جهة أو جهتين .

قال : ولا يعلل الجنس ولا انواعه بما يقتضي الدور .

أقول : الذي خطر لنا في تفسير هذا الكلام الرد على ابي هاشم حيث قال إن حصول الجسم في المكان معلل بمعنى وان الحركة معللة بمعنى والدليل على بطلانه ان المعنى الذي جعل علة في الحصول إما ان يوجد قبل الحصول أو لا فإن كان الثاني لزم الدور وان كان الأول فإن اقتضى اندفاع الجسم إلى مكان فهو الميل وهو ثابت والالم يكن علة .

المسئلة السادسة : في المتى

قال : الخامس المتى وهو النسبة إلى الزمان أو طرفه بالحصول فيه .

أقول : لما فرغ من البحث عن مقولة الأين شرع في البحث عن المتى والمراد بها نسبة الشيء إلى الزمان أو طرفه بالحصول فيه وهو اما حقيقي وهو الذي لا يفضل عن كون الشيء كالصيام في النهار وأما غير حقيقي كالصلوة فيه والفرق بين المتى الحقيقي والأين الحقيقي في النسبة ان المتى الواحد قد يشترك فيه كثير بخلاف الأين الحقيقي .

قال : والزمان مقدار الحركة من حيث التقدم والتأخر العارضين لها باعتبار آخر .

أقول : الحركة يعرض لها نوعان من التقدم والتأخر وتتقدر باعتبارهما فان الحركة لا بد لها من مسافة تزيد بزيادتها وتنقص بنقصانها ولا بد لها من زمان كذلك ويعرض لأجزائها تقدم وتأخر باعتبار تقدم بعض أجزاء المسافة على بعض فان الجزء من الحركة الحاصلة في الجزء المتقدم من المسافة متقدم على الحاصل في المتأخر منها وكذلك الحاصل في المتقدم من الزمان متقدم على الحاصل في متأخره لكن الفرق بين تقدم المسافة وتقدم الحركة أن المتقدم من المسافة يجامع المتأخر بخلاف اجزاء الحركة ويحصل للحركة عدد بالاعتبارين فالزمان مقدار الحركة وتقدرها من حيث التقدم والتأخر العارضين لها باعتبار المسافة لا إعتبار الزمان وإلا لزم الدور وإلى هذا أشار بقوله باعتبار آخر أي باعتبار آخر مغاير لإعتبار الزمان .

قال : وانما تعرض المقولة بالذات للمتغيرات والعرض لمعروضها .

اقول : هذه المقولةالتي هي المتى انما تعرض بالذات للمتغيرات كالحركات وانها تعرض لغيرها بالعرض وبواسطتها فان ما لا يتغير لا يعرض له هذه النسبة الا باعتبار عروض صفات متغيرة له كالأجسام التي يعرض لها الحركات فتلحقها هذه النسبة .

قال : ولا يفتقر وجود معروضها وعدمه اليه .

اقول : الذي فهمناه من هذا الكلام أمران (أحدهما) ان وجود معروض المتغيرات وعدمه لا يفتقر إلى الزمان لأنه متأخر عن المتغيرات لأنه مقدارها وهي متأخرة عن المتغيرات التي هيمعروضها فلو افتقر وجود المعروض وعدمه اليه لزم الدور (الثاني) ان هذه النسبة التي هي المقولة عارضة للمنتسبين اللذين أحدهما الزمان فالزمان معروض لهذه النسبة ووجود هذا المعروض وعدمه لا

يفتقران إلى الزمان وإلا لزم التسلسل .

قال : والطرف كالنقطة وعدمه في الزمان لا على التدريج .

أقول : الطرف يعنى به الآن فانه طرف الزمان ووجوده فرضي على ما اختاره رحمه الله من نفي الجواهر الفردة كوجود النقطة في الجسم وعدمه في جميع الزمان الذي بعده لا على التدريج وذلك لأن عدم الشيء قد يكون في آن كالأجسام وغيرها من الأعراض القارة وقد يكون في زمان وهذا على قسمين (الأول) أن يكون العدم على التدريج كعدم الحركة (والثاني) أن يكون لا على التدريج كاللامماسة وكعدم الآن .

قال : وحدوث العالم يستلزم حدوثه .

أقول : قد بينا فيما تقدم أن العالم حادث والزمان من جملته فيكون حادثا بالضرورة والأوائل نازعوا في ذلك وقد تقدم كلامهم والجواب عنه .

المسئلة السابعة : في الوضع

قال : السادس الوضع وهو هيئة تعرض للجسم باعتبار نسبتين .

أقول : للوضع من جملة الأعراض النسبية واعلم ان لفظ الوضع يقال على معان بالاشتراك (أحدها) كون الشيء بحيث يشار اليه اشارة حسية بأنه هنا أو هناك فالنقطة ذات وضع بهذا الاعتبار دون الوحدة (وثانيها) هيئة تعرض للجسم بسبب نسبة أجزائه بعضها إلى بعض (والثالث) هيئة تعرض للجسم بسبب نسبة أجزائه بعضها إلى بعض وبسبب نسبة أجزائه إلى الأمور الخارجة عنه وهذا هو المقولة المذكورة هنا كالقيام فانه يفتقر إلى حصور نسبة للأجزاء ونسبة لها إلى الأمور الخارجية مثل كون رأس القائم من فوق ورجلاه من أسفل ولولا هذه النسبة لكان الانتكاس قياماً وإلى هذا أشار بقوله باعتبار نسبتين أي باعتبار نسبة الاجزاء بعضها إلى بعض وباعتبار نسبة الأجزاء إلى الأمور الخارجية .

قال : وفيه تضاد وشدة وضعف .

أقول : قد يقع في الوضع تضاد كالقيام والانتكاس فانهما هيئتان وجوديتان بينهما غاية الخلاف ومتعاقبتان على موضوع واحد فتكونان متضادين وقد يقع فيه أيضاً شدة وضعف فان الانتصاب والانتكاس قد يقبلان الشدة والضعف .

المسألة الثامنة . في الملك

قال : السابع الملك وهو نسبة التملك .

اقول : قال أبو علي أن مقولة الملك لم أحصلها إلى الآن ويشبه أن تكون عبارة عن نسبة الجسم إلى حاوله أو لبعض أجزائه كالتسلخ والتختم فمنه ذاتي كحال الهرة عند أهابها ومنه عرضي كبدن الانسان عند قميصه وأما المصنف (ره) فانه حصل هذه المقولة وبيّن انها عبارة عن نسبة التملك قال رحمه الله ولخفائها عبّر المتقدمون عنها بعبارات مختلفة كالجدة والملك وله .

المسئلة التاسعة . في مقولتي الفعل والانفعال

قال : الثامن والتاسع أن يفعل وان ينفعل .

اقول : هاتان مقولتان ذهب الأوائل إلى انهما ثابتان عيناً وهما عبارتان عن تأثير الشيء في غيره والتأثر عنه ما دام التأثير والتأثر موجودين وإذا انقطعا قيل لهما فعل وانفعل فان الجسم ما دام في الاحتراق قيل له هو ذا يحترق فاذا انقطع احتراقه واستقر اطلق عليه لفظة المصدر .

قال : والحق ثبوتهما ذهناً والا لزم التسلسل .

اقول : المصنف (ره) ذهب هنا إلى ما ذهب اليه المتكلمون وخالف الأوائل في ذلك وجعل هاتين المقولتين امرين ذهنيين لا ثبوت لهما عيناً وإلا لزم التسلسل ووجه اللزوم ان ثبوتهما يستدعي علة مؤثرة فيهما فتلك العلة نسبة التأثير اليهما ولهما نسبة التأثر عنها وذلك يستدعي ثبوت نسبتين اخريين وهكذا إلى ما لا يتناهى .

المقصد الثالث

في اثبات الصانع تعالى وآثاره وفيه فصول : الأول في وجوده تعالى

قال : المقصد الثالث في اثبات الصانع تعالى وصفاته وآثاره وفيه فصول الفصل الأول في وجوده — الموجود ان كان واجبا فهو المطلوب ولا استلزمه لاستحالة الدور والتسلسل .

أقول : يريد اثبات واجب الوجود تعالى وبيان صفاته وما يجوز عليه وما لا يجوز وبيان أفعاله وآثاره وابتدء باثبات وجوده لأنه الأصل في ذلك كله والدليل على وجوده ان نقول هنا موجود بالضرورة فان كان واجباً فهو المطلوب وان كان ممكناً افتقر إلى مؤثر موجود بالضرورة فذلك المؤثر ان كان واجباً فهو المطلوب وان كان ممكناً افتقر إلى مؤثر فان كان واجبا فالمطلوب وان كان ممكنا تسلسل أو دار وقد تقدم بطلانهما وهذا برهان قاطع أشار اليه في الكتاب العزيز بقوله « أو لم يكف بربك انه على كل شيء شهيد » وهو استدلال لمي والمتكلمون سلكوا طريقا آخر فقالوا العالم حادث فلا بد له من محدث فلو كان محدثا تسلسل أو دار وان كان قديما ثبت المطلوب لأن القدم يستلزم الوجوب وهذه الطريقة انما يتمشى بالطريقة الأولى فلهذا اختارها المصنف (ره) على هذه .

الفصل الثاني في صفاته تعالى وفيه مسائل

المسألة الأولى : في انه تعالى قادر مختار

قال : الثاني في صفاته — وجود العالم بعد عدمه ينفي الايجاب .

اقول : لما فرغ من الدلالة على وجود الصانع تعالى شرع في الاستدلال على صفاته تعالى وابتدء بالقدرة والدليل على انه تعالى قادر انا قد بينا ان العالم حادث

فالمؤثر فيه ان كان موجبا لزم حدوثه أو قدم ما فرضناه حادثا أعني العالم والتالي بقسميه باطل بيان الملازمة ان المؤثر الموجب يستحيل تخلف اثره عنه وذلك يستلزم أما قدم العالم وقد فرضناه حادثا أو حدوث المؤثر ويلزم التسلسل فظهر ان المؤثر للعالم قادر مختار .

قال : والواسطة غير معقولة .

أقول : لما فرغ من الاستدلال على مطلوبه شرع في انواع من الاعتراضات للخصم مع وجه المخلص منها وتقرير هذا السؤال ان يقال دليلكم يدل على ان مؤثر العالم مختار وليس يدل على أن الواجب مختار بل جازان يكون الواجب تعالى موجبا لذاته وله معلول يؤثر في العالم على سبيل الاختيار وتقرير الجواب ان هذه الواسطة غير معقولة لأنا قد بينا حدوث العالم بجملته وأجزائه والمعني بالعالم كل موجود سوى الله تعالى وثبوت واسطة بين ذات الله تعالى وبين ما سواه غير معقول .

قال : ويمكن عروض الوجوب والامكان للاثر باعتبارين (١) .

أقول : هذا جواب عن سؤال آخر وتقريره ان المؤثر أما ان يستجمع جميع جهات المؤثرية أولا فان كان الأول كان وجود الأثر عنه واجبا والا افتقر ترجيحه إلى مرجح زائد فلا تكون الجهات بأسرها موجودة هذا خلف أو لزم الترجيح من غير مرجح وهو باطل بالضرورة وان لم يكن مستجمعاً لجميع الجهات استحال صدور الأثر عنه وحينئذ لا يمكن تحقق القادر لأنه على تقدير

---

(١) وبيانه ان القدرة ان اجتمعت مع ارادة الفعل وجب وإن اجتمعت مع ارادة الترك امتنع فالفعل في حد ذاته مما تشمله القدرة وإن كان يمكن عروض الوجوب او الامتناع والامكان للاثر باعتبارين فاعتبار ذاته ممكن وباعتبار ارادة المؤثر ولا ارادته واجب أو ممتنع والحاصل ان الفعل باعتبار القدرة وحدها ممكن وباعتبار الارادة وانضمام الارادة واجب أو ممتنع وهذا ما يقال أن الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار بل يحققه .

حصول جميع الجهات يمتنع الترك وعلى تقدير انتفاء بعضها يمتنع الفعل فــلا تتحقق المكنة من الطرفين وتقرير الجواب أن الاثر يعرض له نسبة الوجوب والامكان باعتبارين فلا يتحقق الموجب ولا يلزم الترجيح من غير مرجح وبيانه ان فرض استجماع المؤثر جميع ما لا بد منه في المؤثرية هو بأن يكون المؤثر المختار مأخوذاً مع قدرته التي يستوى طرفا الوجود والعدم بالنسبة اليها ومع داعيه الذي يرجح أحد طرفيه وحينئذ يجب الفعل بعدهما نظراً إلى وجــود الداعي والقدرة ولا تنافى بين هذا الوجوب وبين الإمكان نظراً إلى مجرد القدرة والاختيار وهذا كما إذا فرضنا وقوع الفعل من المختار فانه يصير واجباً من جهة فرض الوقوع ولا ينافي الاختيار وبهذا التحقيق يندفع جميع المحاذير اللازمـة لأكثر المتكلمين في قولهم القادر يرجح أحد مقدوريه على الآخر لا لمرجح .

قال : واجتماع القدرة على المستقبل مع العدم [١] .

أقول : هذا جواب عن سؤال آخر وتقريره ان نقول الاثر أما حاصل في الحال فواجب فلا يكون مقدوراً أو معدوماً فممتنع فلا قدرة وتقرير الجواب[٢] ان الأثر معدوم حال حصول القدرة ولا نقول ان القدرة حال عدم الأثر تفعل الوجود تلك الحال بل في المستقبل فيمكن اجتماع القدرة على الوجود في المستقبل مع العدم في الحال لا يقال الوجود في الاستقبال غير ممكن في الحال لأنه مشروط بالاستقبال الممتنع في الحال وإذا كان كذلك فلا قدرة عليه في الحال وعند حضور الاستقبال يعود الكلام لأنا نقول القدرة لا تتعلق بالوجود في الاستقبال في الحال بل في الاستقبال .

---

(١) ان الأثر ان كان حاصلا فهو واجب لأن الشيء ما لم يجب لم يوجد وان كان معدوماً فهو ممتنع لان الشيء ما لم يمتنع لا يعدم فلا قدرة في البين .

(٢) وبيانه ان القادر يحصل الوجود في ثاني حال العدم ويحصل العدم في ثاني حال الوجود فلا هو يحصل العدم في حال الوجود ولا الوجود في حالة العدم حتى يلزم تحصيل الحاصل .

قال : وانتفاء الفعل ليس فعل الضد [١] .

اقول : هذا جواب عن سؤال آخر وتقريره ان القادر لا يتعلق فعله بالعدم فلا يتعلق فعله بالوجود أما بيان المقدمة الأولى فلأن الفعل يستدعى الوجود والامتياز وهما ممتنعان في المعدوم وأما الثانية فلأنكم قلتم القادر هو الذي يمكنه الفعل والترك وإذا انتفى امكان الترك انتفى امكان الفعل وتقرير الجواب[٢] ان القادر هو الذي يمكنه أن يفعل وان لا يفعل وليس لا يفعل عبارة عن فعل الضد .

قال : وعمومية العلة تستلزم عمومية الصفة .

أقول : يريد بيان ان الله تعالى قادر على كل مقدور وهو مذهب الاشاعرة وخالف أكثر الناس في ذلك فان الفلاسفة قالوا انه تعالى قادر على شيء واحد لأن الواحد لا يتعدد أثره وقد تقدم بطلان مقالتهم والمجوس ذهبوا إلى أن الخير من ان الله تعالى والشر من الشيطان لأن الله خير محض وفاعل الشر شرير والثنوية ذهبوا إلى أن الخير من النور والشر من الظلمة والنظام إلى أن الله تعالى لا يقدر على القبيح لأنه يدل على الجهل أو الحاجة وذهب البلخي إلى أن الله لا يقدر على مثل مقدور العبد لأنه أما طاعة أو سفه وذهب الجبائيان إلى انه تعالى لا يقدر على عين مقدور العبد وإلا لزم اجتماع الوجود والعدم على تقدير أن يريد الله إحداثه والعبد عدمه وهذه المقالات كلها باطلة لأن المقتضي لتعلق القدرة بالمقدور انما هو الامكان اذ مع الوجوب والامتناع لا تعلق والامكان سار في الجميع فيثبت الحكم وهو صحة التعلق وإلى هذا أشار المصنف (ره) بقوله

---

(١) الاحسن في الجواب أن نقول أن القادر هو الذي يمكنه أن يفعل وان لا يفعل وليس لا يفعل عبارة عن فعل العدم حتى يقال العدم نفى بذاته فلا تتعلق به القدرة والفعل والحاصل أن انتفاء الفعل ليس فعل الضد .

(٢) يعني أن القادر هو الذي يصح منه أن يفعل وأن لا يفعل وعدم الفعل ليس فعلا للعدم.

عمومية العله أي الإمكان يستلزم عمومية الصفة أعني القدرة على كل مقــدور والجواب عن شبهة المجوس ان المراد من الخير والشر ان كان عن فعلها فلم لا يجوز اسنادهما إلى شيء واحد وأيضاً الخير والشر ليسا ذاتيين للشيء فجاز أن يكون الشيء خيراً بالقياس إلى شيء وشراً بالقياس إلى آخــر وحينئذ يصح اسنادهما إلى ذات واحــدة وعن شبهة النظام ان الاحالة حصلت بالنظر الى الداعي فلا ينافى الامكان الذاتي المقتضى لصحة تعلق القادر وعن شبهة البلخي ان الطاعة والعبث وصفان لا يقتضيان الاختلاف الذاتي وعن شبهة الجبائيين ان العدم انما يحصل اذا لم يوجد داع لقادر آخر على ايجاده .

المسئلة الثانية : في انه تعالى عالم

قال : والاحكام والتجرد وكيفية قدرته واستناد كل شيء اليــه دلائل العلم .

اقول : لما فرغ من بيان كونه تعالى قادراً شرع في بيان كونه تعالى عالماً وكيفية علمه واستدل على كونه تعالى عالماً بوجوه ثلاثة الأول منها للمتكلمين والاخران للحكماء (الوجه الأول) انه تعالى فعل الأفعال المحكمة وكل من كان كذلك فهو عالم (أما المقدمة الأولى) فحسية لأن العالم أما فلكي أو عنصري وآثار الحكمة والاتقان فيهما ظاهر مشاهد (وأما الثانية) فضرورية لأن الضرورة قاضية بأن غير العالم يستحيل منه وقوع الفعل المحكم المتقن مرة بعد اخرى (الوجه الثاني) انه تعالى مجرد كل مجرد عالم بذاته وبـ ـه [1]

---

(١) قال القوشجي في بيان ذلك ان الباري مجرد وكل مجرد عاقل أي عالم والثاني أن الله تعالى عالم بذاته وإذا علم ذاته علم ما عداه جميعاً اما الأول فلأن العلم عبارة عن حصول المعلوم عند العالم وهو حاصل في شأنه لأن ذاته غير غائب عن ذاته تعالى فيكون عالماً بذاته واما الثاني وهو علمه تعالى بما عداه وهو الموجودات لانه مبدء بلا واسطة او مع الواسطة والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول فراجع إلى كتب الفلسفة ان كنت اهلا لذلك .

أما الصغرى فانها وان كانت ظاهرة لكن بيانها يأتي فيما بعد [١] عند الاستدلال على كونه تعالى ليس بجسم ولا جسماني وأما الكبرى فلأن كل مجرد فان ذاته حاصلة لذاته لا لغيره وكل مجرد حصل له مجرد فانه عاقل لذلك المجرد لانا لا نعني بالتعقل الا الحصول فاذن كل مجرد فانه عاقل لذاته وأما كل مجرد عالم بغيره فلأن كل مجرد أمكن أن يكون معقولاً وكل ما يمكن أن يكون معقولا وحده أمكن أن يكون معقولاً مع غيره وكل مجرد يعقل مع غيره فانه عاقل لذلك الغير أما ثبوت المعقولية لكل مجرد فظاهر لأن المانع من التعقل انما هو المادة لا غير وأما صحة التقارن في المعقولية فلأن كل معقول فانه لا ينفك عن الأمور العامة [٢] وأما ثبوت العاقلية [٣] حينئذ فلأن إمكان مقارنة المجرد للغير لا يتوقف على الحضور في العقل لأنه نوع من المقارنة فيتوقف امكان الشيء على ثبوته فعلاً وهو باطل وامكان المقارنة هو امكان التعقل وفي هذا الوجه ابحاث مذكورة في كتبنا العقلية (الوجه الثالث) ان كل موجود سواه ممكن على ما يأتي في باب الوحدانية وكل ممكن فانه مستند إلى الواجب أما بتداءاً أو بوسائط على ما تقدم وقد سلف ان العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول والله تعالى عالم بذاته على ما تقدم فهو عالم بغيره .

قال : والاخير عام .

أقول : الوجه الأخير من الأدلة الثلاثة الدالة على كونه تعالى عالماً يدل على عمومية علمه بكل معلوم وتقريره ان كل موجود سواه ممكن وكل ممكن مستند اليه فيكون عالماً به سواء كان جزئيا أو كليا وسواء كان موجوداً قائما بذاته أو عرضا قائما بغيره وسواء كان موجوداً في الأعيان أو متعقلاً في الأذهان لأن وجود الصورة في الذهن من الممكنات أيضا فيستند اليه وسواء كانت الصورة

---

(١) في مسئلة الثانية عشرة .

(٢) كالامكان والوحدةوالوجود وغيرها فان كل معقوليصح ان يعقل معه احد هذه الامور

(٣) اي ثبوت عاقلية المجرد لمجرد آخر قارنه

الذهنية صورة أمر وجودي أو عدمي ممكن أو ممتنع فلا يعزب عن علمه شيء من الممكنات ولا من الممتنعات وهذا برهان شريف قاطع .

قال : والتغاير اعتباري .

اقول : لما فرغ من الاستدلال على كونه تعالى عالماً بكل معلوم شرع في الجواب عن الاعتراضات الواردة على المخالفين وابتدء باعتراض من نفى علمه تعالى بذاته ولم يذكر الاعتراض صريحاً بل اجاب عنه وحذفه للعلم به وتقدير الاعتراض أن نقول العلم اضافة بين العالم والمعلوم أو مستلزم للاضافة وعلى كلا التقديرين فلا بد من المغايرة بين العالم والمعلوم ولا مغايرة في علمه بذاته والجواب أن المغايرة قد تكون بالذات وقد تكون بنوع من الاعتبار وهيهنا ذاته تعالى من حيث انها عالمة مغايرة لها من حيث انها معلومة وذلك كاف في تعلق العلم .

قال : ولا يستدعي العلم صوراً مغايرة للمعلومات عنده لأن نسبة الحصول اليه أشد من نسبة الصور المعقولة لنا .

اقول : هذا جواب عن اعتراض آخر اورده من نفي علم الله تعالى بالماهيات المغايرة له وتقرير الاعتراض [1] ان العلم صورة مساوية للمعلوم في العالم فلو كان الله تعالى عالماً بغيره من الماهيات لزم حصول صور تلك المعلومات في ذاته تعالى وذلك يستلزم تكثره تعالى وكونه قابلا فاعلا ومحلا لآثاره وانه تعالى لا يوجد شيئاً مما يباين ذاته بل يتوسط الأمور الحالة فيه وكل ذلك باطل وتقرير الجواب [2] أن العلم لا يستدعي صوراً مغايرة للمعلومات عنده تعالى لأن العلم هو

---

(١) قول الشارح وتقرير الاعتراض توضيحه أن الله تعالى لو كان عالماً بالجزئيات كما لو علم أن زيداً حي ثم مات لزم له الجهل المركب أو تغير علمه لأن علمه لو لم يتغير عند تغير المعلوم لزم الاول ولو تغير فهو الثاني وكلاهما محالان في حقه تعالى اما الاول فهو ظاهر واما الثاني فلان العلم من الصفات الحقيقية ذات الاضافة وتغيرها يوجب تغير الذات وهو مستلزم للامكان .

(٢) قول الشارح وتقرير الجواب توضيحه ان التغير او الجهل يلزم على القول بالعلم الحصولي الذي هو حصول صورة المعلوم في ذات العالم واما على القول بالعلم الحضوري فلا يلزم ذلك لأنه ليس بارتسام الصورة في ذات العالم .

الحصول عند المجرد على ما تقدم [١] ولا ريب في أن الاشياء كلها حاصلة له لأنه مؤثرها وموجدها وحصول الأثر للمؤثر أشد من حصول المقبول لقابله مع ان الثاني لا يستدعي حصول صورة مغايرة للذات الحاصل[٢] فانا إذا عقلنا ذواتنا لم نفتقر إلى صورة مغايرة لذواتنا ثم إذا ادركنا شيئاً ما بصورة تحصل في اذهاننا فانا ندرك تلك الصورة الحاصلة في الذهن بذاتها لا باعتبار صورة أخرى وإلا لزم تضاعف الصور [٣] مع أن تلك الصور حاصلة لذاتنا لا بانفرادها بل بمشاركة من المعقولات فحصول العلم بالموجودات لواجب الوجود الذي يحصل له الاشياء من ذاته بانفراده من غير افتقاره إلى صور لها أولى ولما كانت ذاته سبباً لكل موجود وعلمه بذاته علة لعلمه بآثاره وكانت ذاته وعلمه بذاته العلتان متغايرتين بالاعتبار متحدتين بالذات فكذا معلوله والعلم به متحدان بالذات متغايران بنوع من الاعتبار وهذا بحث شريف أشار اليه صاحب التحصيل وبسطه المصنف (ره) في شرح الاشارات وبهذا التحقيق يندفع جميع المحالات لأنها لزمت باعتبار حصول صور في ذاته تعالى الله عن ذلك .

قال : وتغير الاضافات ممكن .

اقول: هذا جواب عن اعتراض الحكماء القائلين بنفي علمه تعالى بالجزئيات الزمانية وتقرير الاعتراض أن العلم يجب تغيره عند تغير المعلوم وإلا لإنتفت المطابقة لكن الجزئيات الزمانية متغيرة فلو كانت معلومة لله تعالى لزم تغير

---

(١) لا الحصول في المجرد والفرق بينهما ظاهر ويعبر عن الاول بالحضور .

(٢) أي مع أن الثاني الذي يكون الحصول فيه اضعف كحصول الصورة المعقولة في ذاتها لا يستدعي علمنا به صورة أخرى بل علمنا به هو نفس حضور تلك الصورة عندنا وحصولها لنا فعلم الباري تعالى بآ ثاره التي هي ظاهرة له وحاضرة عنده لا يستدعي صوراً منها بطريق اولى .

(٣) قوله والا لزم تضاعف الصور المعقولة معلومة بنفسها من دون حاجة إلى صورة اخرى لزم التسلسل وعدم تناهي الصور لأن كل صورة فرضت حالها حال الصورة الاولى .

علمه تعالى والتغير في علم الله تعالى محال وتقرير الجواب ان التغير هـــذا انما هو في الاضافات لا في الذات ولا في الصفات الحقيقية كالقدرة التي تتغير نسبتها واضافتها إلى المقدور عند عدمه وان لم يتغير في نفسها وتغير الاضافات جائز لأنها أمور اعتبارية لا تحقق لها في الخارج .

قال : ويمكن اجتماع الوجوب والامكان باعتبارين .

اقول : هذا جواب عن احتجاج من نفى علمه تعـــالى بالمتجددات قبل وجودها وتقرير كلامهم ان العلم لو تعلق بالمتجدد قبل تجدده لزم وجوبه وإلا لجاز أن لا يوجد فينقلب علمه تعالى جهلا وهو محال والجواب إن اردتم بوجوب علمه تعالى انه واجب الصدور عن العلم فهو باطل لأنه تعالى يعلم ذاته ويعلم المعلومات وان اردتم وجوب المطابقة لعلمـه فهو صحيح لكن ذلك وجوب لاحق (١) لا سابق فلا ينافي الامكان الذاتي وإلى هـذا أشار بقوله ويمكن اجتماع الوجوب والامكان باعتبارين .

المسألة الثالثة : في انه تعالى حي

قال : وكل قادر عالم حي بالضرورة .

اقول : اتفق الناس على انه تعـالى حي واختلفوا في تفسيره فقال قوم أنه عبارة عن كونه تعالى لا يستحيل أن يقدر ويعلم وقال آخرون انه من كان على صفة لاجلها يصح أن يعلم ويقدر والتحقيق ان صفاته تعالى ان قلنا بزيادتها على ذاته فالحيوة صفة ثبوتية زائدة على الذات وإلا فالمرجع بها إلى صفة سلبية وهو الحق وقد بينا انه تعالى عالم قادر فيكون بالضرورة حياً لأن ثبوت الصفة فرع عدم استحالتها .

المسئلة الرابعة : في انه تعالى مريد

قال : وتخصيص بعض الممكنات بالايجاد في وقت يدل على ارادته تعالى.

---

(١) لاحق بالعلم من جهة المعلوم .

اقول : اتفق المسلمون على انه تعالى مريد لكنهم اختلفوا في معناه فأبو الحسين جعله نفس الداعي على معنى أن علمه تعالى بما في الفعل من المصلحة الداعية إلى الايجاد وهو المخصص والارادة وقال النجار انه سلبي وهو كونه تعالى غير مغلوب ولا مستكره وعن الكعبي انه راجع إلى انه تعالى عالم بافعال نفسه وآمر بافعال غيره وذهبت الاشعرية والحنابلة والجبائيان إلى انه صفة زائدة على العلم والدليل على ثبوت الصفة مطلقاً أن الله تعالى أوجد بعض الممكنات دون بعض مع تساوي نسبتها إلى القدرة فلا بد من مخصص غير القدرة التي شأنها الايجاد مع تساوي نسبتها إلى الجميع وغير العلم التابع للمعلوم وذلك المخصص هو الارادة وايضاً بعض الممكنات مخصص بالايجاد في وقت دون ما قبله وبعده مع التساوي فلا بد من مرجح غير القدرة والعلم .

قال : وليست زائدة على الداعي والالزم التسلسل او تعدد القدماء .

اقول : اختلف الناس هيهنا فذهبت الاشعرية إلى اثبات أمر زائد على ذاته قديم هو الارادة والمعتزلة اختلفوا فقال أبو الحسين انها نفس الداعي وهو الذي اختاره المصنف (ره) وقال أبو علي وأبو هاشم أن ارادته حادثة لا في محل وقالت الكرامية أن ارادته حادثة في ذاته والدليل على ما اختاره المصنف (ره) أن ارادته لو كانت قديمة لزم تعدد القدماء والتالي باطل فالمقدم مثله ولو كانت حادثة إما في ذاته اولا في محل لزم التسلسل لأن حدوث الارادة في وقت دون آخر يستلزم ثبوت ارادة مخصصة والكلام فيها كالكلام هيهنا .

المسئلة الخامسة : في انه تعالى سميع بصير

قال : والنقل دل على اتصافه بالادراك والعقل على استحالة الالات .

أقول : اتفق المسلمون كافة على انه تعالى مدرك واختلفوا في معناه فالذي ذهب اليه ابو الحسين ان معناه علمه بالمسموعات والمبصرات واثبت الاشعرية وجماعة من المعتزلة صفة زائدة على العلم والدليل على ثبوت كونه تعالى سميعاً بصيراً السمع فإن القرآن قد دل عليه واجماع المسلمين على ذلك إذا عرفت هذا

فنقول السمع والبصر في حقنا انما يكون بآلات جسمانية وكذا غيرهما من الادراكات وهذا الشرط ممتنع في حقه تعالى بالعقل فإما أن يرجع بالسمع والبصر إلى ما ذهب اليه ابو الحسين وإما إلى صفات زائدة غير مفتقرة إلى الآلات في حقه تعالى .

المسئلة السادسة : في انه تعالى متكلم

قال : وعمومية قدرته تدل على ثبوت الكلام والنفساني غير معقول .

أقول : ذهب المسلمون كافة إلى انه تعالى متكلم فاختلفوا في معناه فعند المعتزلة انه تعالى أوجد حروفاً واصواتاً في اجسام دالة على المراد وقالت الاشاعرة أنه متكلم بمعنى انه قائم بذاته معنى غير العلم والارادة وغيرهما من الصفات تدل عليها العبارات وهو الكلام النفساني وهو عندهم معنى واحد ليس بأمر ولا نهي ولا خبر ولا غير ذلك من اساليب الكلام والمصنف (ره) حينئذ استدل على ثبوت الكلام بالمعنى الاول بما تقدم من كونه تعالى قادراً على كل مقدور ولا شك في امكان خلق اصوات في اجسام تدل على المراد وقد اتفقت المعتزلة والاشاعرة على امكان هذا لكن الاشاعرة اثبتوا معنى آخر والمعتزلة نفوا هذا المعنى لأنه غير معقول إذ لا يعقل ثبوت معنى غير العلم ليس بأمر ولا نهي ولا خبر ولا استخبار وهو قديم والتصديق موقوف على التصور .

قال : وانتفاء القبح عنه تعالى يدل على صدقه .

اقول : لما أثبت كونه تعالى متكلما وبيّن معناه شرع في بيان كونه تعالى صادقا ، وقد اتفق المسلمون عليه لكنه لا يتمشى على اصول الأشاعرة وأما المعتزلة فهذا المطلب عندهم ظاهر الثبوت لأن الكذب قبيح بالضرورة ، والله تعالى منزّه عن القبائح لأنه تعالى حكيم على ما يأتي فلا يصور الكذب عنه تعالى.

المسئلة السابعة : في انه تعالى باق

قال : ووجوب الوجود يدل على سرمديته ونفي الزائد .

اقول : اتفق المثبتون للصانع على انه تعالى باق أبداً واختلفوا فذهب الاشعري إلى انه باق ببقاء يقوم به وذهب اخرون إلى انه باق لذاته وهو الحق الذي اختاره المصنف (ره) والدليل على أنه تعالى باق ما تقدم من بيان وجوب وجوده لذاته وواجب الوجود لذاته لا يجوز عليه العدم وإلا لكان ممكناً والاعتراض الذي يورد هيهنا وهو انه يجوز أن يكون واجباً للذاته في وقت وممتنعاً في وقت آخر يدل على سوء فهم المورد [١] لأن ماهيته حينئذ بالنظر اليها مجردة عن الوقتين تكون قابلة لصفتي الوجود والعدم ولا نعني بالممكن سوى ذلك (وإعلم) أن هذا الدليل كما يدل على وجوب البقاء يدل على انتفاء المعنى الذي اثبته ابو الحسن الاشعري لأن وجوب الوجود يقتضي الاستغناء عن الغير فلو كان باقيا بالبقاء كان محتاجاً اليه فيكون ممكنا هذا خلف .

المسألة الثامنة : في انه تعالى واحد

قال : والشريك .

أقول : هذا عطف على الزائد أي وجوب الوجود يدل على نفي الزائد ونفي الشريك (وإعلم) أن اكثر العقلاء اتفقوا على انه تعالى واحد والدليل على ذلك النقل والعقل اما العقل فما تقدم من وجوب وجوده تعالى فإنه يدل على وحدته لأنه لو كان هناك واجب وجود آخر لتشاركا في مفهوم كون كل واحد منهما واجب الوجود فاما أن يتميزا اولا والثاني يستلزم المطلوب وهو انتفاء الشركة والاول يستلزم التركيب وهو باطل وإلا لكان كل واحد منهما ممكناً وقد فرضناه واجبا هذا خلف واما النقل فظاهر .

المسئلة التاسعة : في أنه تعالى مخالف لغيره من الماهيات

قال : والمثل .

---

(١) هذا المورد قاس الواجب بالذات على الواجب بالغير فإنه واجب في وقت وجود علته ويمتنع في وقت عدم علته .

أقول : هذا عطف على الزائد ايضاً أي وجوب الوجود يدل على نفي الزائد ونفي الشريك ونفي المثل وهذا مذهب اكثر العقلاء وخالف فيه ابو هاشم فإنه جعل ذاته مساوية لغيره من الذوات وانما يخالفها بحالة توجب الاحوال الاربعة وهي الحيية والعالمية والقادرية والسجودية وتلك الحالة هي صفة الالهية وهذا المذهب لا شك في بطلانه فإن الاشياء المتساوية تتشارك في لوازمها فلو كانت الذوات متساوية جاز انقلاب القديم محدثاً وبالعكس وذلك باطل بالضرورة .

المسئلة العاشرة : في انه تعالى غير مركب

قال : والتركيب بمعانيه .

أقول : هذا عطف على الزائد بمعنى ان وجوب الوجود يقتضي نفي التركيب أيضاً والدليل على ذلك أن كل مركب فإنه مفتقر إلى اجزائه لتأخره وتعليله بها وكل جزء من المركب فإنه مغاير له وكل مفتقر إلى الغير ممكن فلو كان الواجب تعالى مركبا كان ممكناً هذا خلف فوجوب الوجود يقتضي نفي التركيب وإعلم أن التركيب قد يكون عقلياً وهو التركيب من الجنس والفصل وقد يكون خارجياً كالتركيب الجسم من المادة والصورة وتركيب المقادير وغيرها والجميع منتف عن الواجب تعالى لإشتراك المركبات في افتقارها إلى الاجزاء فلا جنس له ولا فصل له ولا غيرهما من الاجزاء الحسية العقلية .

المسألة الحادية عشرة : في انه تعالى لا ضد له

قال : والضد .

اقول : هذا عطف على الزائد ايضاً فإن وجوب الوجود يقتضي نفي الضد لأن الضد يقال بحسب المشهور على ما يعاقب غيره من الذوات على المحل أو الموضوع مع التنافي بينهما وواجب الوجود يستحيل عليه الحلول فلا ضد له بهذا المعنى ويطلق ايضاً على مساو في القوة ممانع وقد بينا انه تعالى لا مثل له فلا مشارك له تعالى في القوة .

المسئلة الثانية عشرة : في انه تعالى ليس بمتحيز

قال : والتحيز .

اقول : هذا عطف على الزائد أيضاً فان وجوب الوجود يقتضي نفي التحيز عنه تعالى وهذا حكم متفق عليه بين اكثر العقلاء وخالف فيه المجسمة والدليل على ذلك انه تعالى لو كان متحيزاً لم ينفك عن الاكوان الحادثة وكل ما لا ينفك عن الحوادث فهو حادث وقد سبق تقرير ذلك وكل حادث ممكن فلا يكون واجباً هذا خلف ويلزم من نفي التحيز نفي الجسمية .

المسئلة الثالثة عشرة : في انه تعالى ليس بحال في غيره

قال : والحلول .

اقول : هذا عطف على الزائد فان وجوب الوجود يقتضي كونه تعالى ليس حالا في غيره وهذا حكم متفق عليه بين اكثر العقلاء وخالف فيه بعض النصارى القائلين بأنه تعالى حال في المسيح وبعض الصوفية القائلين بأنه تعالى حال في بدن العارفين وهذا المذهب لا شك في سخافته لأن المعقول من الحلول قيام موجود بوجود آخر على سبيل التبعية بشرط امتناع قيامه بذاته وهذا المعنى منتف في حقه تعالى لاستلزامه الحاجة المستلزمة للامكان .

المسئلة الرابعة عشرة : في نفي الاتحاد عنه تعالى

قال : والاتحاد .

اقول : هذا عطف على الزائد فإن وجوب الوجود ينافي الاتحاد لأنا قد بيّنا ان وجوب الوجود يستلزم الوحدة فلو اتحد بغيره لكان ذلك الغير ممكناً فيكون الحكم الصادق على الممكن صادقاً على المتحد به فيكون الواجب ممكناً وايضاً اتحد بغيره لكان بعد الاتحاد اما ان يكونا موجودين كما كانا فلا اتحاد وان عدما أو عدم احدهما فلا اتحاد أيضاً ويلزم عدم الواجب فيكون ممكنا هذا خلف .

المسألة الخامسة عشرة : في نفي الجهة عنه تعالى

قال : والجهة .

أقول : هذا حكم من الاحـــكام اللازمة لوجوب الوجود وهو معطوف على الزائد وقد نازع فيه جميع المجسمة فانهم ذهبوا إلى انه في جهـــة واصحاب ابي عبد الله بن الكرام اختلفوا فقال محمد بن هيثم انه تعالى في جهة فوق العرش لا نهاية لها والبعد بينه وبين العرش ايضاً غير متناه وقال بعضهم البعد متنـــاه وقال قوم منهم انه تعالى على العرش كما يقول المجسمة وهذه المذاهب كلها فاسدة لأن كل ذي جهة فهو مشار اليه ومحـــل للاكوان الحادثة فيكون حادثا فلا يكون واجبا .

المسئلة السادسة عشرة : في انه تعالى ليس محلا للحوادث

قال : وحلول الحوادث فيه .

أقول : وجوب الوجود ينافى حلول الحوادث في ذاته تعالى وهو معطوف على الزائد وقد خالف فيه الكرامية والدليل على الامتناع أن حدوث الحوادث فيه تعالى يدل على تغيره وانفعاله في ذاته وذلك ينافي الوجوب وايضاً فإن المقتضى للحادث ان كان ذاته كان ازليا وان كان غيره كان الواجب مفتقراً إلى الغير وهو محال ولأنه ان كان صفة كمال استحال خلو الذات عنه وان لم يكن استحال اتصاف الذات به .

المسئلة السابعة عشرة : في انه تعالى غني

قال : والحاجة .

أقول : وجوب الوجود ينافى الحاجة وهو معطوف على الزائد وهذا الحكم ظاهر فإن وجوب الوجود يستدعي الاستغناء عن الغير في كل شيء فهو ينافى الحاجة ولأنه لو افتقر إلى غيره لزم الدور لأن ذلك الغير محتاج اليه لإمكانه (لا يقال) الدور غير لازم لأن الواجب مستغن في ذاته وبعض صفاته عن ذلك

الغير وبهذا الوجه يؤثر في ذلك الغير فاذا احتاج في جهة اخرى إلى ذلك الغير انتفى الدور (لأنا نقول) هذا بناء على ان صفاته تعالى زائدة على الذات وهو باطل كما سيأتي وأيضا فالدور لا يندفع لأن ذلـــك الممكن بالجهة التي يؤثر في الواجب تعالى صفة يكون محتاجا اليه وحينئذ يلزم الدور المحال ولأن افتقاره في ذاته يستلزم امكانه وكذا في صفاته لأن ذاته موقوفة على وجود تلك الصفة أو عدمها المتوقفين على الغير فيكون متوقفا على الغير فيكون ممكنا وهـــذا برهان عوّل عليه الشيخ ابن سينا .

المسئلة الثامنة عشرة . في استحالة الالم واللذة عليه تعالى

قال : والألم مطلقا واللذة المزاجية .

اقول : هذا أيضا عطف على الزائد فان وجوب الوجود يستلزم نفى الألم واللذة اعلم أن اللذة والألم قد يكونان من توابع المزاج فان اللذة من توابع اعتدال المزاج والألم من توابع سوء المزاج وهذان المعنيان انما يصحان في حق الأجسام وقد ثبت بوجوب الوجود انه تعالى يستحيل أن يكون جسما فينتفيان عنه وقد يعنى بالالم ادراك المنافي وباللذة إدراك الملائم فالألم بهذا المعنى منفى عنه لأن واجب الوجود لا منافى له وأما اللذة بهذا المعنى فقد اتفق الأوائل على ثبوتها لله تعالى لأنه مدرك لاكمل الموجودات أعني ذاته فيكون ملتذاً به والمصنف كأنه قد ارتضى هذا القول وهذا مذهب ابن نوبخت وغيره من المتكلمين إلا أن اطلاق لفظ الملتذ عليه يستدعي الإذن الشرعي .

المسئلة التاسعة عشرة :

في نفي المعاني [١] والاحوال [٢] والصفات الزايدة في الاعيان

---

(١) والمراد من المعاني العلم والقدرة الزائـــدة على الذات بأن يكون الذات شيئاً والعلم شيئاً آخر .

(٢) والأحوال عبارة عن العالمية والقادرية الزائدة على الذات بأن يكون الذات شيئاً والعالمية شيئاً آخر .

قال : والمعاني والأحوال والصفات [١] الزايدة عيناً .

أقول : ذهبت الاشاعرة إلى أن الله تعالى معاني قائمة بذاته هي القـــدرة والعلم وغيرهما من الصفات تقتضي القادرية والعالمية والحيية وغيرها مـــن باقي الصفات وأبو هاشم اثبت أحوالا غير معلومة لكن يعلم الذات عليها وجماعة من المعتزلة اثبتوا لله تعالى صفات زايدة على الذات وهذه المذاهب كلها ضعيفة لأن وجوب الوجود يقتضي نفي هذه الأمور عنه لأنه تعالى يستحيل ان يتصف بصفة زايدة على ذاته سواء جعلناها معنى أو حالا أو صفة غيرهما لأن وجـــوب الوجود يقتضى الاستغناء عن كل شيء فلا يفتقر في كونه قادراً إلى صفة القدرة ولا في كونه عالما إلى صفة العلم ولا غير ذلك من المعاني والأحوال وانمـا قيد الصفات بالزايدة عينا لانه تعالى موصوف بصفات الكمال لكن تلك الصفات نفس الذات في الحقيقة وان كانت مغايرة لها بالاعتبار .

المسألة العشرون : في انه تعالى ليس بمرئي

قال : والرؤية .

اقول : وجوب الوجود يقتضي نفي الرؤية أيضا (واعلم) ان اكثر العقلاء ذهبوا إلى امتناع رؤيته تعالى والمجسمة جوزوا رؤيته لإعتقادهم انه تعالى جسم ولو اعتقدوا تجرده لم يجوزوا رؤيته عندهم والاشاعرة خالفوا العقلاء كافة هنا وزعموا انه تعالى مع تجرده يصح رؤيته والدليل على امتناع الرؤية ان وجـــوب الوجود يقتضي تجرده ونفى الجهة والحيز عنه فينتفى الرؤية عنه بالضروره لأن كل مرئى فهو في جهة يشار اليه بأنه هناك أو هنا ويكون مقابلا أو في حكم

---

(١) والمراد بها صفات خارجة عن الذات وإنما قلنا نبقى وجوب الوجود لها لأن هذه الأمور ان كانت واجبة لزم تعدد القدماء وان كانت ممكنة فلا ربط لها بالواجب .

المقابل ولما انتفى هذا المعنى عنه تعالى انتفت الرؤية .

قال : وسؤال موسى لقومه .

أقول : لما استدل على نفي الرؤية شرع في الجواب عن الاحتجاج والاشاعرة قد احتجوا بوجوه أجاب المصنف (ره) عنها الأول ان موسى (ع) سئل الرؤية ولو كانت ممتنعة لم يصح عنه السؤال (والجواب) ان السؤال كان من موسى (ع) لقومه ليبين لهم امتناع الرؤية لقوله تعالى « لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فأخذتهم الصاعقة » وقوله « افتهلكنا بما فعل السفهاء منا » .

قال : والنظر لا يدل على الرؤية مع قبوله التأويل [1] .

أقول : تقرير الوجه الثاني لهم أنه تعالى حكى عن أهل الجنة النظر اليه فقال « إلى ربها ناظرة » والنظر المقرون بحرف إلى يفيد الرؤية لأنه حقيقة في تقليب الحدقة نحو المطلوب التماسا للرؤية وهذا متعذر في حقه تعالى لإنتفاء الجهة عنه فيتعين أن يكون المراد منه المجاز وهي الرؤية التي هي معلولة النظر الحقيقي واستعمال لفظ السبب في المسبب من أحسن وجوه المجاز (والجواب) المنع من ارادة هذا المجاز فان النظر وان اقترن به حرف إلى لا يفيد الرؤية ولهذا يقال نظرت إلى الهلال فلم أره وإذا لم يتعين هذا المعنى للارادة أمكن حمل الآية على غيره وهو أن يقال ان إلى واحد الالاء ويكون معنى ناظرة أي منتظرة أو

---

(١) عقيدة أهل السنة والعامة كلهم في رؤية الله تعالى قال في كتاب توضيح التوحيد من تحفة المريد الجزء الثالث لطلبة الثالثة الثانوية بالمعاهد الازهرية تأليف حسين محمد المصري وكيل معهد الاسكندرية تاريخ الطبع ١٣٩٢ هـ صفحة ١٥ رأي أهل السنة: أما أهل السنة فقد رأوا أن رؤية الله جائزة عقلا وشرعاً دليلهم العقلي إن الله موجود وكل موجود يجوز أن يرى فالله يجوز أن يرى ، الجواب أن الكبرى لا تكون كلياً لان من جملة الموجودات الروح والنفس والجاذبية والهواء موجودة ومع ذلك لا يمكن رؤيتها وعقيدة أهل السنة باطل أساساً فراجع إلى كتاب عقائد الامامية الاثناعشرية تأليف المحشي

نقول ان المضاف هنا محذوف وتقديره إلى ثواب ربها ناظرة (لا يقال) الانتظار سبب الغم والآية سيقت لبيان النعم (لأنا نقول) سياق الآية يدل على تقدم حال أهل الثواب والعقاب على استقرارهم في الجنة والنار بقوله «وجوه يومئذ ناظرة» بدليل قوله تعالى « ووجوه يومئذ باسرة تظن أن يفعل بها فاقرة » فان في حال استقرار أهل النار في النار قد فعل بها فاقرة فلا يبقى للظن معنى وإذا كان كذلك فانتظار النعمة بعد البشارة بها لا يكون سببا للغم بل سببا للفرح والسرور ونضارة الوجه كمن يعلم وصول نفع اليه يقينا في وقت فانه يسر بذلك وان لم يحضر الوقت كما ان انتظار العقاب بعد الانذار بوروده يوجب الغم ويقتضي بسارة الوجه .

قال : وتعليق الرؤية باستقرار المتحرك لا يدل على الامكان .

أقول : هذا جواب عن الوجه الثالث للاشعرية وتقرير احتجاجهم أن الله سبحانه وتعالى علق الرؤية في سؤال موسى عليه‌السلام على استقرار الجبل والاستقرار ممكن لأن كل جسم فسكونه ممكن والمعلق على الممكن ممكن والجواب انه تعالى علق الرؤية على الاستقرار لا مطلقا بل على استقرار الجبل حال حركته واستقرار الجبل حال الحركة محال فلا يدل على امكان المعلق [١] .

قال : واشتراك المعلولات لا يدل على اشتراك العلل مع منع التعليل والحصر .

أقول : هذا جواب عن شبهة الاشاعرة من طريق العقل استدلوا بها على جواز رؤيته تعالى وتقريرها ان الجسم والعرض قد اشتركا في صحة الرؤية وهذا حكم مشترك يستدعي علة مشتركة ولا مشترك بينهما إلا الحدوث أو الوجود والحدوث لا يصلح للعلية لأنه مركب من قيد عدمي فيكون عدميا فلم يبق

---

(١) وحاصل كلامهم أن علة صحة رؤية الأجسام والأعراض هي الوجود لا غير والوجود مشترك بين الواجب والممكن وكلما تحقق العلة تحقق المعلول .

إلا الوجود فكل موجود يصح رؤيته وانه تعالى موجود وهـذا الدليل ضعيف جداً لوجوه (الأول) المنع من رؤية الجسم بل المرئى هـو اللون أو الضوء لا غير (الثاني) لا نسلم اشتراكهما في صحة الرؤية فان رؤية الجوهر مخالفة لرؤية العرض (الثالث) لا نسلم ان الصحة ثبوتية بل هي أمر عدمي لأن جنس صحة الرؤية وهو الامكان عدمي فلا يفتقر إلى العلة (الرابع) لا نسلم أن المعلول المشترك يستدعي علة مشتركة فانه يجوز اشتراك العلل المختلفة في المعلولات المتساوية (الخامس) لا نسلم الحصر في الحدوث والوجود وعدم العلم لا يدل على العدم مع انا نتبرع قسما آخر وهو الامكان وجاز التعليل به وان كان عدميا لأن صحة الرؤية عدمية (السادس) لا نسلم ان الحدوث لا يصلح للعلية وقد بينا أن صحة الرؤية عدمية على انا نمنع من كون الحدوث عدمياً لأنه عبارة عن الوجود المسبوق بالغير لا المسبوق بالعدم (السابع) لم لا يجوز أن تكون العلة هي الوجود بشرط الإمكان أو بشرط الحدوث والشروط يجوز أن تكون عدمية (الثامن) المنع من كون الوجود مشتركاً لأن وجود كل شيء نفس حقيقته ولو سلم كون الوجود الممكن مشتركاً لكن وجود الله تعالى مخالف لغيره من الوجودات لأنه نفس حقيقته ولا يلزم من كون وجود بعض الماهيات علة لشيء كون ما يخالفه علة لذلك الشيء (التاسع) المنع من وجود الحكم عند وجود المقتضى فانه جاز وجود مانع في حقه تعالى أما ذاته أو صفة من صفاته أو نقول الحكم يتوقف على شرط كالمقابلة هنا وهي تمتنع في حقه تعالى فلا يلزم وجود الحكم فيه .

المسئلة الحادية والعشرون : في باقي الصفات

قال : وعلى ثبوت الجود .

أقول : هذا عطف على قوله على سرمديته أي ان وجوب الوجود يدل على سرمديته وعلى ثبوت الجود واعلم ان الجود هو افادة ما ينبغي المستفيد من غير

استعاضة منه والله تعالى قد أفاد الوجود الذي ينبغي للممكنات من غير أن يستعيض منها شيئاً من صفة حقيقية أو اضافية فهو جواد وجماعة الأوائل نفوا الغرض عن الجواد وهو باطل وسيأتي بيانه في باب العدل .

قال : والملك .

اقول : وجوب الوجود يدل على كونه تعالى ملكاً لأنه غني عن الغير في ذاته وصفاته الحقيقية المطلقة والحقيقية المستلزمة للاضافة وكل شيء مفتقر اليه لأن كل ما عداه ممكن انما يوجد بسببه وله ذات كل شيء لأنه مملوك له مفتقر اليه في تحقيق ذاته فيكون ملكاً لأن الملك هو المستجمع لهذه الصفات الثلاث.

قال : والتمام وفوقه .

أقول : وجوب الوجود يدل على كونه تعالى تاما وفوق التمام أما كونه تاما فلأنه واحد على ما سلف واجب من كل جهة يمتنع تغيره وانفعاله وتجدد شيء له فكل ما من شأنه أن يكون له فهو حاصل له بالفعل وأما كونه فوق التمام فلأن ما يحصل لغيره من الكمالات فهو منه مستفاد .

قال : والحقية .

أقول : وجوب الوجود يدل على ثبوت الحقية له تعالى واعلم ان الحق يقال للثابت مطلقا والثابت دائما ويقال على حال القول والعقد بالنسبة إلى المقول والمعتقد إذا كان مطابقا وهو الصادق أيضا لكن باعتبار نسبة القول والعقد اليه والله تعالى واجب الثبوت والدوام غير قابل للعدم والبطلان فذاته أحق من كل حق وهو محقق كل حقيقة .

قال : والخيرية .

أقول : وجوب الوجود يدل على ثبوت وصف الخيرية لله تعالى لأن الخير عبارة عن الوجود والشر عبارة عن عدم كمال الشيء من حيث هو مستحق له وواجب الوجود يستحيل أن يعدم عنه شيء من الكمالات فلا يتطرق اليه الشرية

بوجه من الوجوه فهو خير محض .

قال : والحكمة .

أقول : وجوب الوجود يقتضي وصف الله تعالى بالحكمة لأن الحكمة قد يعنى بها معرفة الأشياء وقد يراد بها صدور الشيء على الوجه الأكمل ولا عرفان اكمل من عرفانه تعالى فهو حكيم بالمعنى الأول وأيضا فان أفعاله تعالى في غاية الإحكام والاتقان ونهاية الكمال فهو حكيم بالمعنى الثاني أيضا .

قال : والتجبر .

اقول : وجوب الوجود يقتضي وصفه تعالى بكونه جباراً لأن وجوب الوجود يقتضي إستناد كل شيء اليه فهو يجبر ما بالقوة بالفعل والتكميل كالمادة بالصورة فهو جبار من حيث انه واجب الوجود .

قال : والقهر .

أقول : وجوب الوجود يقتضى وصفه تعالى بكونه قهاراً بمعنى انه يقهر العدم بالوجود والتحصيل .

قال : والقيومية .

اقول : وصفه تعالى بكونه واجب الوجود يقتضي وصفه بكونه قيوما بمعنى انه قائم بذاته ومقيم لغيره لأن وجوب الوجود يقتضى استغنائه عن غيره وهو معنى قيامه بذاته ويقتضى استناد غيره اليه وهو المعنى بكونه مقيما لغيره .

قال : وأما اليد والوجه والقدم والرحمة والكرم والرضا والتكوين فراجعة إلى ما تقدم [1] :

اقول : ذهب أبو الحسن الأشعري إلى ان اليد صفة وراء القدرة والوجه

---

(١) اليد عبارة عن القدرة يد الله فوق ايديهم والوجه عبارة عن وجود الله تعالى كل شيء فان إلا وجهه تعالى .

صفة مغايرة للوجود وذهب عبد الله بن سعيد إلى ان القدم صفة مغايرة للبقاء وان الرحمة والكرم والرضا صفات مغايرة للارادة واثبت جماعة من الحنفية أن التكوين صفة مغايرة للقدرة والتحقيق ان هذه الصفات راجعة إلى ما تقدم.

الفصل الثالث في افعاله تعالى وفيه مسائل

المسئلة الاولى : في اثبات الحسن والقبح العقليين

قال : الفصل الثالث في أفعاله – الفعل المتصف بالزائد اما حسن أو قبيح والحسن أربعة .

أقول : لما فرغ من اثباته تعالى وبيان صفاته شرع في بيان عدله وانه تعالى حكيم لا يفعل القبيح ولا يخل بالواجب وما يتعلق بذلك من المسائل وبدأ بقسمة الفعل إلى الحسن والقبيح وبين أن الحسن والقبح أمران عقليان وهـذا حكم متفق عليه بين المعتزلة وأما الأشاعرة فانهم ذهبوا إلى أن الحسن والقبح انما يستفادان من الشرع فكلما أمر الشرع به فهو حسن وكلما نهى عنه فهو قبيح ولولا الشرع لم يكن حسن ولا قبيح ولو أمر الله تعالى بما نهى عنه لإنقلب القبيح إلى الحسن والأوائل ذهبوا إلى أن من الأشياء ما هو حسن ومنها ما هو قبيح بالنظر إلى العقل العملي وقد شنع أبو الحسين على الأشاعرة باشياء ردية وما شنع به فهو حق إذ لا تتمشى قواعد الاسلام بارتكاب ما ذهب اليه الأشعرية من تجـويز القبائح عليه تعالى وتجويز اخلاله بالواجب وما أدرى كيف يمكنهم الجمع بـين هذين المذهبين .

واعلم : ان الفعل من المتصورات الضرورية وقد حده أبو الحسين بانه مـا حدث عن قادر مع انه حـد القادر بأنه الذي يصح أن يفعل وان لا يفعل فلزم الدور على ان الفعل أعم من الصادر عن قادر أو غيره إذا عرفت هـذا فالفعل الحادث أما أن لا يوصف بأمر زائد على حدوثه وهو مثل حركة الساهي والنائم

وأما أن يوصف وهو قسمان حسن وقبيح فالحسن ما لا يتعلق بفعله ذم والقبيح بخلافه والحسن أما ان لا يكون له وصف زائد على حسنه وهو المباح ويرسم بأنه ما لا مدح فيه على الفعل والترك وأما أن يكون له وصف زائد على حسنه فأما أن يستحق المدح بفعله والذم بتركه وهو الواجب أو يستحق المـــدح بفعله ولا يتعلق بتركه ذم وهو المندوب أو يستحق المدح بتركه ولا يتعلق بفعله ذم وهو المكروه فقد انقسم الحسن إلى الأحكام الأربعة الواجب والمندوب والمباح والمكروه ومع الحرام تصير الأحكام الحسنة والقبيح خمسة .

قال : وهما عقليان للعلم بحسن الاحسان وقبح الظلم من غير شرع .

أقول :استدل على أن الحسن والقبح أمران عقليان بوجوه هذا أولها وتقريره انا نعلم بالضرورة حسن بعض الأشياء وقبح بعضها من غير نظر إلى شرع فان كل عاقل يجزم بحسن الاحسان ويمدح عليه وبقبح الاساءة والظلم ويذم عليه وهـذا حكم ضروري لا يقبل الشك وليس مستفاداً من الشرع لحكم البراهمة والملاحدة به من غير اعتراف منهم بالشرائع .

قال : ولانتفائهما مطلقاً لو ثبتا شرعا .

أقول : هذا وجه ثان يدل على أن الحسن والقبح عقليان وتقريره انهما لو ثبتا شرعاً لم يثبتا لا شرعاً ولا عقلا والتالي باطل اجماعاً فالمقدم مثله بيان الشرطية انا لو لم نعلم حسن الأشياء وقبحها عقلا لم نحكم بقبح الكذب فجاز وقوعه من الله تعالى عن ذلك علواً كبيراً فإذا أخبرنا في شيء انه قبيح لم نجـزم بقبحه وإذا أخبرنا في شيء انه حسن لم نجزم بحسنه لتجويز الكذب لجوزنا ان يأمرنا بالقبيح وان ينهانا عن الحسن لانتفاء حكمته تعالى على هذا التقدير .

قال : ولجاز التعاكس .

اقول : الذي خطر لنا في تفسير هذا الكلام انه لو لم يكن الحسن والقبح عقليين لجاز ان يقع التعاكس في الحسن والقـــبح بأن يكون ما نتوهمه حسنا

قبيحاً وبالعكس وكان يجوز ان يكون هناك أمم عظيمة يعتقدون حسن مدح من أساء اليهم وذم من أحسن كما حصل لنا اعتقاد عكس ذلك ولما علم كل عاقل بطلان ذلك جزمنا باستناد هذه الأحكام إلى القضايا العقلية لا الأوامر والنواهي الشرعية ولا العادات .

قال : ويجوز التفاوت في العلوم لتفاوت التصور .

أقول : لما استدل على مذهبه من اثبات الحسن والقبح العقليين شرع في الجواب عن شبهة الأشاعرة وقد احتجوا بوجوه (الأول) لو كان العلم بقبح الأشياء وحسنها ضرورياً لما وقع التفاوت بينه وبين العلم بزيادة الكل على الجزء والتالي باطل بالوجدان فالمقدم مثله والشرطية ظاهرة لأن العلوم الضرورية لا تتفاوت (والجواب) المنع من الملازمة فان العلوم الضرورية قد تتفاوت بوقوع التفاوت في التصورات . فقوله : « ويجوز التفاوت في العلوم لتفاوت التصور » اشارة إلى هذا الجواب .

قال : وارتكاب أقل القبيحين مع امكان التخلص .

أقول : هذا يصلح أن يكون جواباً عن شبهتين للاشعرية (أحدهما) قالوا لو كان الكذب قبيحاً لكان الكذب المقتضى لتخليص النبي من يد الظالم قبيحاً والتالي باطل لأنه يحسن تخليص النبي فالمقدم مثله (الثانية) قالوا لو قال الانسان لاكذبن غداً فان حسن منه الصدق بايفاء الوعد لزم حسن الكذب وان قبح كان الصدق قبيحاً فيحسن الكذب (والجواب) فيهما واحد وذلك لأن تخليص النبي ارجح من الصدق فيكون تركه أقبح من الكذب فيجب ارتكاب أدنى القبيحين وهو الكذب لإشتماله على المصلحة العظيمة الراجحة على الصدق وأيضاً يجب ترك الكذب في غد لأنه إذا كذب في الغد فعل شيئاً فيه جهتا قبح وهو العزم على الكذب وفعله ووجها واحداً من وجوه الحسن وهو الصدق وإذا ترك الكذب يكون قد ترك الكذب والعزم على الكذب وهما وجها حسن

وفعل وجها واحداً من وجوه القبح وهو الكذب وأيضاً قد يمكن التخلص عن الكذب في الصورة الأولى بأن يفعل التورية أو يأتي بصورة الاخبار الكذب من غير قصد اليه ولأن جهة الحسن هو التخلص وهي غير منفكة عنه وجهة القبح هو الكذب وهي منفكة عنه فما هو حسن لم ينقلب قبيحا وكذا ما هو قبيح لم ينقلب حسنا .

قال : والجبر باطل .

أقول : هذا جواب عن شبهة أخرى لهم وهي انهم قالوا الجبر حق فينتفي الحسن والقبح العقليان والملازمة ظاهرة وبيان صدق المقدم ما يأتي والجواب الطعن في الصغرى وسيأتي البحث فيها .

المسألة الثانية : في انه تعالى لا يفعل القبيح ولا يخل بالواجب

قال : وإستغناؤه وعلمه يدلان على انتفاء القبح عن افعاله تعالى .

أقول : اختلف الناس هنا فقالت المعتزلة انه تعالى لا يفعل قبيحا ولا يخل بواجب ونازع الأشعرية في ذلك واسندوا القبايح اليه تعالى الله عن ذلك والدليل على ما اختاره المعتزلة ان له داعيا إلى الفعل الحسن وليس له صارف عنه وله صارف عن فعل القبيح وليس له داع اليه وهو قادر على كل مقدور ومع وجود القدرة والداعي يجب الفعل وانما قلنا ذلك لأنه تعالى غنى يستحيل عليه الحاجة وهو عالم بحسن الحسن وقبح القبيح ومن المعلوم بالضرورة ان العالم بالقبيح الغني عنه لا يصدر عنه وان العالم بالحسن القادر عليه إذا خلا من جهات المفسدة فانه يوجده وتحريره ان الفعل بالنظر إلى ذاته ممكن وبالنظر إلى علته واجب وكل ممكن مستند الى قادر فان علته انما تتم بواسطة القدرة والداعي فإذا وجد فقد تم السبب وعند تمام السبب يجب وجود الفعل وأيضا لو جاز منه فعل القبيح أو الاخلال بالواجب لإرتفع الوثوق بوعده ووعيده لإمكان تطرق الكذب عليه ولجاز منه اظهار المعجزة على يد الكاذب وذلك يفضي إلى الشك

في صدق الأنبياء ويمتنع الاستدلال بالمعجزة عليه .

المسئلة الثالثة : في انه تعالى قادر على القبيح

قال : مع قدرته عليه لعموم النسبة ولا ينافي الامتناع اللاحق .

أقول : ذهب العلماء كافة إلى انه تعالى قادر على القبيح إلا النظام والدليل على ذلك انا قد بينا نسبة قدرته إلى الممكنات والقبيح منها فيكون مندرجا تحت قدرته احتج بأن وقوعه منه يدل على الجهل أو الحاجة وهما منفيان في حقه تعالى والجواب ان الامتناع هنا بالنظر إلى الحكمة فهو امتناع لاحق لا يؤثر في الامكان الأصلي ولهذا عقب المصنف(ره) الاستدلال على مراده بالجواب عن الشبهة التي له وان لم يذكرها صريحا .

المسألة الرابعة : في انه يفعل لغرض

قال : ونفي الغرض يستلزم العبث ولا يلزم عوده اليه .

أقول : اختلف الناس هنا فذهب المعتزلة إلى أنه تعالى يفعل لغرض ولا يفعل شيئا لغير فائدة وذهبت الاشاعرة إلى أن أفعاله تعالى يستحيل تعليلها بالأغراض والمقاصد والدليل على مذهب المعتزلة ان كل فعل لا يقع لغرض فانه عبث والعبث قبيح والله تعالى يستحيل منه القبيح احتج المخالف بأن كل فاعل لغرض وقصد فانه ناقص بذاته مستكمل بذلك الغرض والله تعالى يستحيل عليه النقصان (والجواب) ان النقص انما يلزم لو عاد الغرض والنفع اليه أما إذا كان الغرض عائداً إلى غيره فلا كما تقول انه تعالى يخلق العالم لنفعهم.

المسئلة الخامسة :

في انه تعالى يريد الطاعات ويكره المعاصي

قال : وارادة القبيح قبيحة وكذا ترك ارادة الحسن والأمر والنهي .

أقول : مذهب المعتزلة ان الله تعالى يريد الطاعات من المؤمن والكافر سواء

وقعت او لا ويكره المعاصي سواء وقعت أو لا وقالت الأشاعرة كل ما هو واقع فهو مراد سواء كان طاعة أو معصية والدليل على ما ذهب اليه المعتزلة وجهان (الأول) انه تعالى حكيم لا يفعل القبيح على ما تقدم وكما ان فعل القبيح قبيح فكذا ارادته قبيحة وكما أن ترك الحسن قبيح فكذا ارادة تركه (الثاني) انه تعالى أمر بالطاعات ونهى عن المعاصي والحكيم انما يأمر بما يريد لا بما يكرهه وينهى عما يكره لا عما يريده فلو كانت الطاعة من الكافر مكروهة لله تعالى لما أمر بها ولو كانت المعصية مرادة لله تعالى لما نهاه عنها وكان الكافر مطيعاً بكفره وعدم ايمانه لأنه فعل ما أراده الله تعالى منه وهو المعصية وامتنع عما كرهه وهو باطل قطعاً .

قال : وبعض الأفعال مستندة الينا والمغلوبية غير لازمة والعلم تابع .

أقول : لما فرغ من الاستدلال شرع في ابطال حجج الخصم وهي ثلاثة (الأولى) قالوا الله تعالى فاعل لكل موجود فتكون القبائح مستندة اليه بارادته (والجواب) ما يأتي من كون بعض الأفعال مستندة الينا (الثانية) ان الله تعالى لو اراد من الكافر الطاعة والكافر أراد المعصية وكان الواقع مراد الكافر لزم أن يكون الله تعالى مغلوباً إذ من يقع مراده من المريد هو الغالب (والجواب) ان هذا غير لازم لأن الله تعالى انما يريد الطاعة من العبد على سبيل الاختيار وهو انما يتحقق بارادة المكلف ولو أراد الله تعالى ايقاع الطاعة من الكافر مطلقاً سواء كانت عن اختيار أو اجبار لوقعت (الثالثة) قالوا كلما علم الله تعالى وقوعه وجب وما علم عدمه امتنع فاذا علم عدم وقوع الطاعة من الكافر استحال ارادتها منه وإلا لكان مريداً لما يمتنع وجوده و (الجواب) ان العلم تابع لا يؤثر في أمكان الفعل وقد مر تقرير ذلك .

المسئلة السادسة : في انّا فاعلون

قال : والضرورة قاضية باستناد أفعالنا الينا .

أقول : اختلف العقلاء هنا فالذي ذهب اليه المعتزلة ان العبد فاعل لأفعال نفسه واختلفوا فقال أبو الحسين ان العلم بذلك ضروري وهو الحق الذي ذهب اليه المصنف (ره) وقال آخرون انه استدلالي وأما جهم بن صفوان فانه قال ان الله تعالى هو الموجد لأفعال العباد واضافتها اليهم على سبيل المجاز فإذا قيل فلان صلى وصام كان بمنزلة قولنا طال وغنى (وقال)ضرار بن عمرو والنجار وحفص الفرد وأبو الحسن الأشعري ان الله تعالى هو المحدث لها والعبد مكتسب ولم يجعل لقدرة العبد أثراً في الفعل بل القدرة والمقدور واقعان بقدرة الله تعالى وهذا الاقتران هو الكسب وفسر القاضي الكسب بأن ذات الفعل واقعة بقدرة الله تعالى وكونه طاعة ومعصية صفتان واقعتان بقدرة العبد (وقال) أبو اسحق من الاشاعرة ان الفعل واقع بمجموع القدرتين والمصنف (ره) التجأ إلى الضرورة هيهنا فانا نعلم بالضرورة الفرق بين حركة الحيوان اختياراً وحركة الحجر الهابط ومنشأ الفرق هو اقتران القدرة في أحد الفعلين به وعدمه في الآخر .

قال : والوجوب للداعي لا ينافي القدرة كالواجب [١] .

أقول : لما فرغ من تقرير المذهب شرع في الجواب عن شبهة الخصم وتقرير الشبهة الأولى ان صدور الفعل من المكلف أما ان يقارن تجويز لا صدوره أو امتناع لا صدوره والثاني يستلزم الجبر والأول أما أن يترجح فيه الصدور على اللا صدور لمرجح أولا لمرجح والثاني يلزم منه الترجيح لأحد طرفي الممكن من غير مرجح وهو محال والأول يستلزم التسلسل أو الانتهاء إلى ما يجب معه

---

(١) الوجه الأول: أنه حين صدور الفعل من العبد إما أن يمتنع لا صدوره وهو الجبر أولا يمتنع بل يجوز كل من الصدور واللا صدور وحينئذ فإما أن يتساوى الطرفان وهو مستلزم للترجيح بلا مرجح أو يترجح جانب الصدور فننقل الكلام من ذلك المرجح فان يكن ملزماً للفعل احتاج إلى مرجح آخر ولزم التسلسل وان كان غير ملزماً لزم الجبر .

الترجيح وهو ينافي التقدير ويستلزم الجبر والجواب ان الفعل بالنظر إلى قدرة العبد ممكن وواجب بالنظر إلى داعيه وذلك لا يستلزم الجبر فان كل قادر فانه يجب عنه الأثر عند وجود الداعي كما في حق الواجب تعالى فان هذا الدليل قائم في حقه تعالى (ووجه المخلص) ما ذكرناه على ان هذا غير مسموع من أكثرهم حيث جوزوا من القادر ترجيح أحد مقدوريه على الآخر من غير مرجح وبه أجابوا عن الشبهة التي أوردها الفلاسفة عليهم فما أدرى لم كان الجواب بذلك مسموعاً هناك ولم يكن مسموعاً هيهنا .

قال : والايجاد لا يستلزم العلم الا مع اقتران القصد فيكفي الاجمال.

اقول : هذا جواب عن شبهة أخرى لهم وتقريرها ان العبد لو كان موجداً لأفعال نفسه لكان عالماً بها والتالي باطل فالمقدم مثله والشرطية ظاهرة وبيان بطلان التالي انا حال الحركة نفعل حركات جزئية لا نعقلها وانما نقصد الحركة إلى المنتهى وان لم نقصد جزئيات تلك الحركة (والجواب) ان الايجاد لا يستلزم العلم فان الفاعل قد يصدر عنه الفعل بمجرد الطبع كالاحراق الصادر عن النار من غير علم فلا يلزم من نفي العلم نفي الايجاد نعم الايجاد مع القصد يستلزم العلم لكن العلم الاجمالي كاف فيه وهو الحاصل في الحركات الجزئية بين المبدء والمنتهى .

قال : ومع الاجتماع يقع مراده تعالى .

أقول : هذا جواب عن شبهة اخرى لهم وتقريرها أن العبد لو كان قادراً على الفعل لزم اجتماع قادرين على مقدور واحد والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية انه تعالى قادر على كل مقدور فلو كان العبد قادراً على شيء لاجتمعت قدرته وقدرة الله تعالى عليه واما بطلان التالي فلأنه لو أراد الله ايجاده واراد العبد اعدامه فإن وقع المرادان او عدما لزم اجتماع النقيضين وان وقع مراد احدهما دون الآخر لزم الترجيح من غير مرجح (والجواب) ان نقول يقع

مراد الله تعالى لأن قدرته اقوى من قدرة العبد وهذا هو المرجح وهذا الدليل اخذه بعض الاشاعرة من الدليل الذي استدل به المتكلمون على الوحدانية وهناك يتمشى لتساوى قدرتي الالهين المفروضين إما هيهنا فلا .

قال : والحدوث اعتباري .

اقول : هذا جواب عن شبهة أخرى ذكرها قدماء الاشاعرة وهي أن الفاعل يجب ان يخالف فعله في الجهة التي بها يتعلق فعله وهو الحدوث ونحن محدثون فلا يجوز أن نفعل الحدوث (وتقرير الجواب) أن الفاعل لا يؤثر الحدوث لأنه أمر اعتباري ليس بزائد على الذات والا لزم التسلسل وانما يؤثر في الماهية وهي مغايرة لنا .

قال : وامتناع الجسم لغيره .

أقول : هذا جواب عن شبهة اخرى لهم وهي انا لو كنا فاعلين في الاحداث لصح منا احداث الجسم لوجود العلة المصححة للتعلق وهي الحدوث والجواب ان الجسم يمتنع صدوره عنا لا لأجل الحدوث حتى يلزم تعميم الامتناع بل انما ممتنع صدوره عنا لاننا اجسام والجسم لا يؤثر في الجسم على ما مر .

قال : وتعذر المماثلة في بعض الافعال لتعذر الاحاطة .

اقول : هذا جواب عن شبهة أخرى ذكرها قدماؤهم وهي انا لو كنافاعلين لصح منا ان نفعل مثل ما فعلناه اولا من كل جهة لوجود القدرة والعلم والتالي باطل فالمقدم مثله وبيان بطلان التالي انا لا نقدرعلى ان نكتب في الزمان الثاني مثل ما كتبناه في الزمان الاول من كل وجه بل لا بد من تفاوت بينهما في وضع الحروف ومقاديرها (وتقرير الجواب) ان بعض الافعال يصدر عنا في الزمان الثاني مثل ما صدرت في الزمان الاول مثل كثير من الحركات والافعال وبعضها يتعذر علينا فيه ذلك لا لأنه ممتنع ولكن لعدم الاحاطة الكلية بما فعلناه اولا فإن مقادير الحروف إذا لم نضبطها لم يصدر عنا مثلها

إلا على سبيل الاتفاق .

قال : ولا نسبة في الخيرية بين فعلنا وفعله تعالى .

أقول : هذا جواب عن شبهة أخرى لهم قالوا لو كان العبد فاعلا للايمان لـكان بعض افعال العبد خيراً من فعله تعالى لأن الايمـان خير من القردة والخنازير والتالي باطل بالاجماع فالمقدم مثله والجواب أن نسبة الخيرية هيهنا منتفية لأنكم ان عنيتم بان الايمان خير انه انفع فليس كذلك لأن الايمان انما هو فعل شاق مضر على البدن ليس فيه خير عاجل وان عنيتم به انه خير لما فيه من استحقاق المدح والثواب به بخلاف القردة والخنـازير فحينئذ لا يكون الايمان خيراً بنفسه وانما الخير هو ما يؤدى اليه الايمان من فعـل الله تعالى بالعبد وهو المدح والثواب وحينئذ يكون المدح والثواب خيراً وانفع للعبد من القردة والخنازير لكن ذلك من فعله تعالى (واعلم)ان هذه الشبهة ركيكة جداً وانما اوردها المصنف (ره) هنا لأن بعض الثنوية أورد هذه الشبهة على ضرار ابن عمرو فاذعن لها والتزم بالجبر لأجلها.

قال : والشكر على مقدمات الايمان .

اقول : هذا جواب عن شبهة اخرى لهم قالوا لو كان العبد فاعلا للايمـــان لما وجب علينا شكرالله تعالى عليه والتالي باطل بالاجماع فالمقدم مثله والشرطية ظاهرة فانه لا يحسن منا شكر غيرنا على فعلنا والجواب أنالشكر ليس علىفعل الايمان بل على مقدماته وتعريفنا اياه وتمكيننا منه وحضور اسبابه والاقتـدار على شرايطه .

قال : والسمع متأول ومعارض بمثله والترجيح معنا .

اقول : هذا جواب عن الشبهة النقلية بطريق اجمالي وتقريره انهم قالوا قد ورد في الكتاب العزيز ما يدل على الجبر كقوله تعالى (الله خـــالق كل شيء) (والله خلقكم وما تعملون) (ختم الله على قلوبهم) (ومن يرد أن يضله يجعل

صدره ضيّقا حرجا) والجواب ان هذه الآيات متأولة وقد ذكر العلماء تأويلاتها في كتبهم وايضاً فهي معارضة بمثلها وقد صنفها اصحابنا على عشرة أوجه (أحدها) الايات الدالة على اضافة الفعل إلى العبد كقوله تعالى (فويل للذين يكتبون الكتاب بايديهم) (ان يتبعون إلا الظن) (حتى يغيروا ما بانفسهم) (بل سوّلت لكم انفسكم) (فطوّعت له نفسه) (من يعمل سوءاً يجز به) (كل نفس بما كسبت رهينة) (كل امرىء بما كسب رهين) (ما كان لي عليكم من سلطان إلا ان دعوتكم) إلى آخرها (الثاني) الآيات الدالة على مدح المؤمنين على الايمان وذم الكفار على الكفر والوعد والوعيد كقوله تعالى (اليوم تجزى كل نفس بما كسبت) (اليوم تجزون بما كنتم تعملون) (وابراهيم الذي وفى) (ولا تزر وازرة وزر اخرى) (لتجزى كل نفس بما تسعى)(هل تجزون إلا ما كنتم تعملون) (من جاء بالحسنة فله عشر امثالها) (ومن أعرض عن ذكرى) (اولئك الذين اشتروا الحيوة الدنيا) (إن الذين كفروا بعد ايمانهم) (الثالث) الآيات الدالة على تنزيه افعاله تعالى عن مماثلة افعالنا في التفاوت والاختلاف والظلم كقوله تعالى (ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت) (الذى أحسن كل شيء خلقه) والكفر ليس بحسن وكذا الظلم (وما خلقنا السماء والأرض وما بينهما إلا بالحق) (ان الله لا يظلم مثقال ذرة) (وما ربك بظلام للعبيد) (وما ظلمناهم) (لا ظلم اليوم) (ولايظلمون فتيلا) (الرابع) الآيات الدالة على ذم العباد على الكفر والمعاصي والتوبيخ على ذلك كقوله تعالى (كيف تكفرون بالله) (وما منع الناس ان يؤمنوا إذ جاءهم الهدى) (وماذا عليهم لو آمنوا بالله واليوم الآخر) (ما منعك ان تسجد) (فمالهم عن التذكرة معرضين) (لم تلبسون الحق بالباطل) (لم تصدون عن سبيل الله) (الخامس) الآيات الدالة على التهديد والتخيير كقوله (فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر)

(إعملوا ما شئتم) (لمن شاء منكم ان يتقدم او يتأخر) (فمن شاء ذكره) (فمن شاء اتخذ إلى ربه سبيلا) (فمن شاء اتخذ إلى ربه مآبا) (سيقول الذين اشركوا لو شاء الله ما اشركنا ولا آباؤنا) (وقالوا لو شاء الرحمن ما عبدناهم) (السادس) الآيات الدالة على المسارعة إلى الافعال قبل فواتها كقوله تعالى (وسارعوا إلى مغفرة من ربكم) (اجيبوا داعي الله) (استجيبوا لله وللرسول) (واتبعوا أحسن ما انزل اليكم) (وانيبوا إلى ربكم) (السابع) الآيات التي حث الله تعالى فيها على الاستعانة وثبوت اللطف منه كقوله تعالى (واياك نستعين) (فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم) (استعينوا بالله) (أولا ترون انهم يفتنون في كل عام مرة أو مرتين ثم لا يتوبون ولا هم يذكرون)(ولولا ان يكون الناس أمة واحدة) (ولو بسط الله الرزق لعباده) (فبما رحمة من الله لنت لهم) (ان الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر) (الثامن) الآيات الدالة على استغفار الانبياء (ربنا ظلمنا انفسنا) (سبحانك اني كنت من الظالمين) (رب اني ظلمت نفسي) (رب اني اعوذ بك ان اسئلك ما ليس لي به علم) (التاسع) الآيات الدالة على اعتراف الكفار والعصاة بنسبة الكفر اليهم كقوله تعالى (ولو ترى إذ الظالمون موقوفون عند ربهم ... إلى قوله ... بل كنتم مجرمين) وقوله (ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين) (كلما القى فيها فوج) (العاشر) الآيات الدالة على التحسر والندامة على الكفر والمعصية وطلب الرجعة كقوله (وهم يصطرخون فيها ربنا اخرجنا منها) (رب ارجعون) (ولو ترى إذ المجرمون ناكسوا رؤسهم)(او تقول حين ترى العذاب لو ان لي كرة) إلى غير ذلك من الآيات الكثيرة وهي معارضة لما ذكروه على ان الترجيح معنا لأن التكليف انما يتم باضافة الافعال الينا وكذا الوعد والوعيد والتخويف والانذار وانما طوّل المصنف (ره) في هذه المسئلة لأنها من المهمات .

المسئلة السابعة : في المتولد

قال : وحسن المدح والذم على المتولد يقتضي العلم باضافته الينا .

أقول : الافعال تنقسم إلى المباشر والمتولد والمخترع [١] فالأول هو الحادث ابتداء بالقدرة في محلها والثاني هو الحادث الذي يقع بحسب فعل آخر كالحركة الصادرة عن الاعتماد ويسمونه المسبب ويسمون الأول سبباً سواء كان الثاني حادثا في محل القدرة أو فيغير محلها والثالث ما يفعل لا لمحل فالأول مختص بنا والثالث مختص به تعالى والثاني مشترك (واعلم) ان الناس اختلفوا في المتولد هل يقع منا أم لا فجمهور المعتزلة على انه من فعلنا كالمباشر وقال معمر انه لا فعل للعبد إلا الارادة وما عداها من الحوادث فهي واقعة بطبع المحل والانسان عنده جزء في القلب توجد فيه الارادة وما عداها يضيفه إلى طبع المحل وقال آخرون لا فعل للعبد الا الفكر وقال ابو اسحق النظام ان فعل الانسان هو الحركات الحادثة فيه بحسب دواعيه والانسان عنده هو شيء منساب في الجملة والارادة والاعتقادات حركات القلب وما يوجد منفصلا عن الجملة كالكتابة وغيرها فإنه من فعله تعالى بطبع المحل وقال ثمامة ان فعل الانسان هو ما يحدثه في محل قدرته فاما ما تعدى محل القدرة فهو حادث لا محدث له وفعل لا فاعل له وقالت الاشعرية المتولد من فعله تعالى والجماهير من المعتزلة التجأوا في هذا المقام إلى الضرورة فانا نعلم استناد المتولدات الينا كالكتابة والحركات وغيرها من الصنايع ويحسن منا مدح الفاعل وذمه كما في المباشر والمصنف (ره) استدل

---

(١) وقسم المتكلمون الفعل إلى ما ليس في محل وسموه المخترع وهو الجسم وإلى ما حدث في الجسم والثاني إلى المباشر والمتولد والمباشر هوالفعل الحادث في الجسم اولا بلا واسطة فعلآخر والمتولد ما يحدث بسبب فعل آخر سواء كان في محل الفعل الاول او في جسم آخر كالميل المسمى عند المتكلمين بالاعتماد الذي يحدث في الحجر الهابط وتحدث بسببه الحركة في الحجر كتحريك الشجرة المتولد منها قطع الثمرة من الغصن .

بحسن المدح والذم على العلم بأنا فاعلون للمتولد لا عليه [١] لأن الضروريات لايجوز الاستدلال عليها نعم يجوز الاستدلال على كونها ضرورية إذا لم يكن هذا الحكم ضروريا وجماعة من المعتزلة ذهبوا إلى انه كسبي واستدلوا بحسن المدح والذم عليه فلزمهم الدور لأن حسن المدح والذم مشروط بالعلم بالاستناد الينا فلو جعلنا الاستناد الينا مستفاداً منه لزوم الدور .

قال : والوجوب باختيار السبب لاحق .

أقول : هذا جواب عن اشكال يورد هيهنا وهو ان يقال ان المتولد لا يقع بقدرتنا لأن المقدور هو الذي يصح وجوده وعدمه عن القادر وهذا المعنى منفي في المتولد لأن عند اختيار السبب يجب المسبب فلا يقع بالقدرة المصححة (والجواب) ان الوجوب في المسبب عند اختيار السبب وجوب لاحق كما أن الفعل يجب عند وجود القدرة والداعي وعند فرض وقوعه وجوبا لاحقا لايؤثر في الامكان الذاتي والقدرة فكذا هنا .

قال : والذم في إلقاء الصبي عليه لا على الاحراق .

أقول : هذا جواب عن شبهة لهم وهي ان المدح والذم لا يدلان على العلم باستناد المتولد الينا فانا نذم على المتولد وان علمنا استناده إلى غيرنا فانا نذم من القى الصبي في النار إذا احترق بها وان كان المحرق هو الله تعالى (والجواب) ان الذم هيهنا على الالقاء لا على الاحراق فان الاحراق من الله تعالى عند الالقاء حسن لما يشتمل عليه من الاعواض لذلك الصبي ولما فيه من مراعاة العادات وعدم انتقاضها في غير زمان الانبياء ووجوب الدية [٢] حكم شرعي لا يجب تخصيصه بالفعل فان الحافر للبئر يلزمه الدية وان كان الوقوع غير مستند اليه .

---

(١) أي لا على إنا فاعلون للمتولد لانه ضروري والضروريات لا يجوز الاستدلال عليها لأنه تحصيل الحاصل .

(٢) جواب عن سؤال وهو أن المحروق لو كان غير الملقى فلم وجب الدية على الملقى .

المسئلة الثامنة : في القضاء و القدر

قال : والقضاء والقدر ان اريد بهما خلق الفعل لزم المحال او الالزام صح في الواجب خاصة او الاعلام صح مطلقا وقد بينه امير المؤمنين (ع) في حديث الاصبغ .

أقول : يطلق القضاء على الخلق والاتمام قال الله تعالى فقضيهن سبع سموات في يومين اي خلقهن واتمهن وعلى الحكم والايجاب لقوله تعالى وقضى ربك ألا تعبدوا إلا اياه أي اوجب وألزم وعلى الاعلام والاخبار كقوله وقضينا إلى بني اسرائيل في الكتاب أي اعلمناهم واخبرناهم ويطلق القدر على الخلق كقوله تعالى وقدر فيها اقواتها والكتابة كقول الشاعر :

واعلم بأن ذا الجلال قد قدر ... في الصحف الاولى التي كان سطر

والبيان كقوله تعالى إلا امرأته قدرناها من الغابرين أي بينا وأخبرنا بذلك إذا ظهر هذا فنقول للاشعري ما تعني بقولك انه تعالى قضى اعمال العباد وقدرها ان اردت به الخلق والايجاد فقد بينا بطلانه وان الافعال مستندة الينا وان عنى به الالزام لم يصح إلا في الواجب خاصة وان عنى به انه تعالى بينها و كتبها وأعلم انهم سيفعلونها فهو صحيح لأنه تعالى قد كتب ذلك اجمع في اللوح المحفوظ وبينه لملائكته وهذا المعنى الاخير هو المتعين للاجماع على وجوب الرضا بقضاء الله تعالى وقدره ولا يجوز الرضا بالكفر وغيره من القبايح ولا ينفعهم الاعتذار بوجوب الرضا به من حيث انه فعله تعالى وعدم الرضا به من حيث الكسب لبطلان الكسب أولاً وثانياً فلأنا نقول ان كان كون الكفر كسبا بقضائه تعالى وقدره وجب به الرضا من حيث هو كسب وهو خلاف قولكم [1] وان لم يكن بقضاء وقدر بطل استناد الكائنات باجمعها إلى القضاء والقدر (واعلم) ان

---

(١) لانكم قلتم في مقام الاعتذار لا يجب الرضا بالقبيح بل يحرم من حيث هو كسب بل يجب به من حيث هو فعله تعالى .

امير المؤمنين علي بن ابيطالب (ع) قد بين معنى القضاء والقدر وشرحهما شرحاً وافياً في حديث الاصبغ بن نباته لما انصرف من صفين فإنه قام اليه شيخ فقال أخبرنا يا امير المؤمنين عن مسيرنا إلى الشام أكان بقضاء الله تعالى وقدره فقال امير المؤمنين عليه السلام والذي فلق الحبة وبرأ النسمة ما وطأنا موطئا ولا هبطنا واديا ولا علونا تلعة إلا بقضائه وقدره فقال له الشيخ عند الله احتسب عنائي ما أرى لي من الاجر شيئاً فقال له مه ايها الشيخ بل عظم الله اجركم في مسيركم وانتم سائرون وفي منصرفكم وانتم منصرفون ولم تكونوا في شيء من حالاتكم مكرهين ولا اليها مضطرين فقال الشيخ كيف والقضاء والقدر ساقانا فقال ويحك لعلك ظننت قضاء لازما وقدراً حتماً لو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب والوعد والوعيد والأمر والنهي ولم تأت لائمة من الله لمذنب ولا محمدة لمحسن ولم يكن المحسن اولى بالمدح من المسيء ولا المسيء اولى بالذم من المحسن تلك مقالة عبدة الأوثان وجنود الشيطان وشهود الزور وأهل العمى عن الصواب وهم قدرية هذه الأمة ومجوسها ان الله تعالى أمر تخييرا ونهى تحذيرا وكلف يسيرا لم يعص مغلوبا ولم يطع مكرها ولم يرسل الرسل عبثاً ولم يخلق السموات والأرض وما بينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار فقال الشيخ وما القضاء والقدر اللذان ما سرنا إلا بهما فقال هو الأمر من الله تعالى والحكم وتلا قوله تعالى وقضى ربك ألا تعبدوا إلا اياه فنهض الشيخ مسرورا وهو يقول :

انت الامام الذي نرجو بطاعته ... يوم النشور من الرحمن رضوانا

اوضحت من ديننا ما كان ملتبسا ... جزاك ربك عنا منه احسانا

قال أبو الحسن البصري ومحمود الخوارزمي وجه تشبيهه عليه السلام المجبرة بالمجوس من وجوه (احدها) أن المجوس اختصوا بمقالات سخيفة واعتقادات واهية معلومة البطلان وكذلك المجبرة (وثانيها) أن مذهب المجوس ان الله

تعالى يخلق فعله ثم يتبرأ منه كما خلق ابليس ثم انتفى منه وكذلك المجبرة قالوا انه تعالى يفعل القبائح ثم يتبرأ منها (وثالثها) ان المجوس قالوا أن نكاح الاخوات والامهات بقضاء الله وقدره وارادته ووافقهم المجبرة حيث قالوا ان نكاح المجوس لأخواتهم وامهاتهم بقضاء الله وقدره وارادته (ورابعها) ان المجوس قالوا أن القادر على الخير لا يقدر على الشر وبالعكس والمجبرة قالوا أن القدرة موجبة للفعل غير متقدمة عليه فالانسان القادر على الخير لايقدر على ضده وبالعكس .

المسألة التاسعة : في الهدى والضلالة

قال : والاضلال اشارة إلى خلاف الحق وفعل الضلالة والاهلاك والهدى مقابل له والاولان منفيان عن الله تعالى .

اقول : يطلق الاضلال على الاشارة إلى خلاف الحق والتباس الحق بالباطل كما تقول اضلني فلان عن الطريق إذا أشار إلى غيره واوهم انه هو الطريق ويطلق على فعل الضلالة في الانسان كفعل الجهل فيه حتى يكون معتقداً خلاف الحق ويطلق على الاهلاك والبطلان كما قال تعالى (فلن يضل اعمالهم) يعني لن يبطلها والهدى يقال لمعان ثلاثة مقابلة لهذه المعاني فيقال بمعنى نصب الدلالة على الحق كما تقول هداني إلى الطريق وبمعنى فعل الهدى في الانسان حتى يعتقد الشيء على ما هو به وبمعنى الاثابة كقوله تعالى (سيهديهم) يعني سيثيبهم والاولان منفيان عنه تعالى يعني الإشارة إلى خلاف الحق وفعل الضلالة لانهما قبيحان والله تعالى منزه عن فعل القبيح واما الهداية فالله تعالى نصب الدلالة على الحق وفعل الهداية الضرورية في العقلاء ولم يفعل الايمان فيهم لأنه كلفهم به ويثيب على الايمان فمعاني الهداية صادقة في حقه تعالى إلا فعل ما كلف به وإذا قيل انه تعالى يهدي ويضل فان المراد به انه يهدي المؤمنين بمعنى انه يثيبهم ويضل العصاة بمعنى انه يهلكهم ويعاقبهم وقول موسى (ع) (ان هي

إلا فتنتك) فالمراد بالفتنة الشدة والتكلف الصعب يضل بها من يشاء أي يهلك من يشاء وهم الكفار .

المسألة العاشرة : في انه تعالى لا يعذب الاطفال

قال : وتعذيب غير المكلف قبيح وكلام نوح (ع) مجاز والخدمة ليست عقوبة له والتبعية في بعض الاحكام جائزة .

أقول : ذهب بعض الحشوية إلى أن الله تعالى يعذب اطفال المشركين ويلزم الاشاعرة تجويزه والعدليه كافة على منعه والدليل عليه انه قبيح عقلاً فلا يصدر منه تعالى احتجوا بوجوه (الأول) قول نوح عليه السلام (ولا يلدوا إلا فاجرا كفارا) والجواب انه مجاز والتقدير انهم يصيرون كذلك لا حال طفوليتهم (الثاني) قالوا انا نستخدمه لأجل كفر ابيه فقد فعلنا فيه ألماً وعقوبة فلا يكون قبيحاً والجواب أن الخدمة ليست عقوبة للطفل وليس كل ألم ومشقة عقوبة فان الفصد والحجامة ألمان وليسا عقوبة نعم استخدامه عقوبة لأبيه وامتحان له يعوض عليه كما يعوض على أمراضه (الثالث) قالوا أن حكم الطفل يتبع حكم أبيه في الدفن ومنع التوارث والصلوة عليه ومنع التزويج (والجواب) أن المنكر عقابه لأجل جرم أبيه وليس بمنكر ان يتبع حكم ابيه في بعض الاشياء إذا لم يحصل له بها ألم وعقوبة ولا ألم له في منعه من الدفن والتوارث وترك الصلوة عليه .

المسئلة الحادية عشرة :

في حسن التكليف وبيان ماهيته ووجه حسنه وجملة من احكامه

قال : والتكليف حسن لاشتماله على مصلحة لا تحصل بدونه .

أقول : التكليف مأخوذ من الكلفة وهي المشقة وحده انه ارادة من تجب طاعته على جهة الابتداء ما فيه مشقة بشرط الاعلام ويدخل تحت واجب الطاعة الواجب تعالى والنبي (ص) والامام والسيد والوالد والمنعم ويخرج البواقي

وشرطنا الابتداء لأن ارادة هؤلاء انما يكون تكليفا إذا لم يسبقه غيره إلى ارادة ما أراده ولهذا لا يسمى الوالد مكلفاً بأمر الصلوة ولده لسبق ارادة الله تعالى لها منه والمشقة لا بد من اعتبارها ليتحقق المحدود إذ التكليف مأخوذ من الكلفة وشرطنا الاعلام لأن المكلف إذا لم يعلم ارادة المكلف بالفعل لم يكن مكلفا إذا عرفت هذا فنقول التكليف حسن لأن الله تعالى فعله والله تعالى لا يفعل القبيح ووجه حسنه اشتماله على مصلحة لا تحصل بدونه وهي التعريض لمنافع عظيمة لا تحصل بدون التكليف لأن التكليف لم يكن لغرض كان عبثاً وهو محال وان كان لغرض فإن كان عائداً اليه تعالى لزم المحال وإن كان إلى غيره فإن كان إلى غير المكلف كان قبيحا وان كان إلى المكلف فان كان حصوله ممكنا بدون التكليف لزم العبث وان لم يمكن فان كان النفع انتقض بتكليف من علم كفره وان كان التعريض فهو المطلوب إذا عرفت هذا فنقول الغرض من التكليف هو التعريض لمنفعة عظيمة لأنه تعريض للثواب والثواب منافع عظيمة خالصة دائمة واصلة مع التعظيم والمدح ولا شك أن التعظيم انما يحسن للمستحق له ولهذا يقبح منا تعظيم الاطفال والاراذل كتعظيم العلماء وانما يستحق التعظيم بواسطة الافعال الحسنة وهي الطاعات ومعنى قولنا أن التكليف تعريض للثواب أن المكلف جعل المكلف على الصفات التي يمكنه الوصول إلى الثواب وبعثه على ما به يصل اليه وعلم انه سيوصله اليه إذا فعل ما كلفه .

قال : بخلاف الجرح ثم التداوي والمعاوضات والشكر باطل .

أقول : هذه ايرادات على ما اختاره (الأول) ان التكليف للنفع يتنزل منزلة من جرح غيره ثم داواه طلبا للدواء وكما أن ذلك قبيح فكذا التكليف (الثاني) أن التكليف طلباً للنفع يتنزل منزلة المعاوضات كالبيوع والاجارات وغيرها ولا شك ان المعاوضات تفتقر إلى رضاء المتعاوضين حتى أن من عاوض بغير اذن صاحبه فعل قبيحاً والتكليف عندكم لا يشترط فيه رضاء المكلف

(الثالث) لم لا يجوزان أن يكون التكليف شكراً للنعم السابقة والجواب عن الأول بالفرق من وجهين (أحدهما) ان الجرح مضرة والتكليف نفسه ليس بمضرة وانما المشقة في الأفعال التي يتناولها التكليف (الثاني) أن الجرح والتداوي انزال مضرة لاغرض فيه إلا التخلص من تلك المضرة بخلاف التكليف وعن الثاني ان المراضاة تعتبر في المعاوضات لإختلاف أغراض الناس في التعامل جنساً ووصفاً أما إذا لم - يكن هناك معاوضة وبلغ النفع حداً يكون غاية ما يطلبه العقلاء لم يختلف العقلاء في اختيار المشقة بسببه حتى ان العقلاء يسفهون الممتنع منه وعن الثالث ان الشكر لا يشترط فيه المشقة والله تعالى قادر على ازالة صفة المشقة عن هذه الأفعال فلو كان التكليف شكراً لزم العبث في صفة المشقة ولأن طلب الفعل الشاق شكراً يخرج النعمة عن كونها نعمة .

قال : ولأن النوع محتاج إلى التعاضد المستلزم للسنة النافع استعمالها في الرياضة وادامة النظر في الأمور العالية وتذكر الانذارات المستلزمة لاقامة العدل مع زيادة الاجر والثواب .

أقول : لما ذكر المصنف (ره) حسن التكليف على رأي المتكلمين شرع في طريق الاسلاميين من الفلاسفة فبدأ بذكر الحاجة إلى التكليف ثم ذكر منافعه الدنيوية والأخروية وتحقيقه أن نقول ان الله خلق الانسان مدنيا بالطبع لا كغيره من الحيوانات ولا يمكن أن يبقى أشخاصه ولا يحصل لهم كمالاتهم إلا بالتعاضد والتعاون لأن الأغذية والملبوسات أمور صناعية يحتاج كل منهم إلى صاحبه في عمل يستعينه عن عمله له حتى يتم كمال ما يحتاج اليه واجتماعهم مع تباين شهواتهم وتغاير أمزجتهم واختلاف قواهم المقتضية للافعال الصادرة عنهم مظنة التنازع والفساد ووقوع الفتن فوجب وضع قانون وسنة عادلة يتعادلون بها فيما بينهم ثم تلك السنة لو استند وضعها اليها لزم المحذور فوجب استنادها إلى شخص متميز عنهم بكمال قواه واستحقاقه للانقياد اليه والطاعة له وذلك انما يكون بمعجزات

تدل على انها من عند الله تعالى ثم من المعلوم تفاوت أشخاص الناس في قبول الخير والشر والرذائل والنقصان والفضائل بحسب اختلاف أمزجتهم وهيئات نفوسهم فوجب أن يكون هذا الشارع مؤيدا لا يعجز عن أحكام شريعته في جمهور الناس بعضهم بالبرهان وبعضهم بالوعظ وبعضهم بتأليف القلب وبعضهم بالزجر والقتال ولما كان النبي لا يتفق في كل زمـان وجب أن يبقى السنن المشروعة إلى وقت اضمحلالها وإقتضاء الحكمة الالهية تجديد غيرها ففرضت عليهم العبادات المذكرة لصاحب الشرع وكررت عليهم حتى يستحكم التذكر بالتكرير فيحصل لهم من تلقي الأوامر والنواهي الإلهية منافـع ثلاث (أحدها) رياضة النفس باعتبار الامساك عن الشهوات ومنعها عن القوة الغضبية المكدرة لصفاء القـوة العقلية (الثانية) تعويد النفس النظر في الأمور الإلهية والمطالب العالية وأحوال المعاد والتفكر في ملكوت الله تعالى و كيفية صفاته وأسمائه وتحقق فيضان الموجودات عنه تعالى متسلسلة في الترتيب الذي اقتضته الحكمة الإلهية بالبراهـين القطعية الخالصة عن شبهات المغالطة (والثالثة) تذكرهم ما وعدهم الشارع من الخير والشر الأخرويين بحيث ينحفظ النظام المقتضى للتعادل والترافـد ثم زاد الله تعالى لمستعملي الشرائع الأجر والثواب في الآخرة فهذه مصالح التكليف عند الأوايل .

قال : وواجب لزجره عن القبائح .

اقول : هذا مذهب المعتزلة وانكرت الأشاعرة ذلك والدليل على وجوب التكليف انه لو لم يكلف الله تعالى من كملت شرائط التكليف فيه لكان مغريا بالقبيح والتالي باطل لقبحه فالمقدم مثله بيان الشرطية ان الله تعالى إذا أكمل عقل الانسان وجعل فيه ميلا إلى القبيح وشهوة له ونفورا عن الحسن فلو لم يقرر في عقله وجوب الواجب وقبح القبيح والمؤاخذة على الاخلال بالواجب وفـعل

القبيح لكان وقوع القبيح من المكلف دائماً وإلى هذا أشار بقوله لزجره عن القبايح .

قال : وشرائط حسنه انتفاء المفسدة وتقدمه وامكان متعلقه وثبوت صفة زايدة على حسنه وعلم المكلف بصفات الفعل وقدر المستحق وقدرته عليه وامتناع القبيح عليه وقدرة المكلف على الفعل وعلمه به أو امكانه وامكان الالة .

أقول : لما ذكر ان التكليف حسن شرع في بيان ما يشترط في حسن التكليف وقد ذكر أموراً لا يحسن التكليف بدونها منها ما يرجع إلى نفس التكليف ومنها ما يرجع إلى متعلق التكليف أعني الفعل والمكلف والمكلف أما ما يرجع إلى التكليف فأمران (أحدهما) انتفاء المفسدة فيه بأن لا يكون مفسدة لنفس المكلف به في فعل آخر داخل في تكليفه أو مفسدة لمكلف آخر (والثاني) ان يكون متقدماً على الفعل قدراً يتمكن المكلف فيه من الاستدلال به فيفعل الفعل في الوقت الذي يجب ايقاعه فيه وأما ما يرجع إلى الفعل فأمران (أحدهما) امكان وجوده (والثاني) كون الفعل قد اشتمل على صفة زائدة على حسنه بأن يكون واجباً أو مندوباً وان كان التكليف ترك فعل فأما ان يكون الفعل قبيحاً أو يكون الاخلال به أولى من فعله وأما ما يرجع إلى المكلف فان يكون عالماً بصفات الفعل لئلا يكلف إيجاد القبيح وترك الواجب وان يكون عالما بقدر ما يستحق على الفعل من الثواب لئلا يخل ببعضه وان يكون القبيح ممتنعا عليه لئلا يخل بالواجب فلا يوصل الثواب إلى مستحقه وأما ما يرجع إلى المكلف فان يكون قادراً على الفعل وان يكون عالما به أو متمكنا من العلم به وامكان الآلة أو حصولها ان كان الفعل ذا آلة .

قال : ومتعلقه اما علم أما عقلي او سمعي وأما ظن وأما عمل .

أقول : متعلق التكليف قد يكون علما وقد يكون عملاً أما العلم فقد يكون

عقليا محضا نحو العلم بوجود الله تعالى وكونه قادراً عالما إلى غير ذلك من الصفات التي يتوقف السمع عليها وقد يكون سمعيا نحو التكاليف السمعية وأما الظن فنحو كثير من الأمور الشرعية كظن القبلة أو غيرها وأما العمل فقد يكون عقليا كرد الوديعة وشكر المنعم وبر الوالدين وقبح الظلم والكذب وحسن التفضل والعفو وقد يكون سمعيا كالصلوة وغيرها وهذه الأفعال تنقسم إلى الواجب والمندوب والحرام والمكروه .

قال : وهو منقطع للاجماع ولايصال الثواب .

أقول : يريد أن التكليف منقطع ويدل عليه الاجماع والمعقول أما الاجماع فظاهر إذ الاتفاق بين المسلمين وغيرهم واقع على أن التكليف منقطع وأما المعقول فنقول لو كان التكليف دائما لم يمكن ايصال الثواب إلى المطيع والتالي باطل قطعا فالمقدم مثله بيان الشرطية ان التكليف مشروطا بالمشقة والثواب مشروط بخلوصه عن الأكدار والمشاق والجمع بينهما محال ولا بد من تراخ بين التكليف والثواب والا لزم الالجاء .

قال : وعلة حسنه عامة .

أقول : لما بين أولا حسن التكليف مطلقا شرع في بيان حسنه في حق الكافر والدليل عليه ان العلة في حسن التكليف وهي التعريض للثواب عامة في حق المؤمن والكافر فكان التكليف حسنا فيهما وهو ظاهر .

قال : وضرر الكافر من اختياره .

أقول : هذا جواب عن سؤال مقدر وتقريره ان تكليف الكافر ضرر محض لا مصلحة فيه فلا يكون حسنا بيان المقدمة الأولى ان التكليف نوع مشقة في العاجل ويحصل العقاب بتركه وهو ضرر عظيم وانتفت المصلحة فيه إذ لا ثواب له فكان قبيحا قطعا والجواب ان التكليف نفسه ليس بضرر ولا مستلزم من حيث هو تكليف ضرراً وإلا لكان تكليف المؤمن كذلك بل الضرر انما نشأ

من سوء اختيار الكافر لنفسه .

قال : وهو مفسدة لا من حيث التكليف بخلاف ما شرطناه .

أقول : الذي يخطر لنا في تحليل هذا الكلام انه جواب عن سؤال مقدر ايضا وهو أن يقال انكم شرطتم في التكليف ان لا يكون مفسدة للمكلف ولا لغيره وهذا التكليف يستلزم الضرر بالمكلف فيكون قبيحا كما أن تكليف[١] زيد لو استلزم مفسدة راجعة إلى عمرو كان قبيحا والجواب أن الضرر هيهنا مفسدة لا من حيث التكليف بل من حيث اختيار المكلف على ما تقدم بخلاف ما شرطناه أعني انتفاء المفسدة اللازمة للتكليف .

قال : والفائدة ثابتة .

أقول : هذا جواب عن سؤال مقدر وتقريره ان تكليف الكافر لا فائدة فيه لأن الفائدة من التكليف هي الثواب ولا ثواب له فلا فائدة في تكليفه فكان عبثا والجواب لا نسلم ان الفائدة هي الثواب بل التعريض له وهو حاصل في حقه كالمؤمن .

المسألة الثانية عشرة : في اللطف وماهيته وأحكامه

قال : واللطف واجب ليحصل الغرض به .

أقول : اللطف هو ما يكون المكلف معه أقرب إلى فعل الطاعة وأبعد من فعل المعصية ولم يكن له حظ[٢] في التمكين ولم يبلغ حد الالجاء واحترزنا بقولنا

---

(١) وبيانه أن الكافر يتضرر من التكليف لأنه وإن لم يتحمل مشقته في الدنيا لكنه يعاقب في الآخرة على ترك الامتثال وهذا الضرر مفسدة توجهت من قبل التكليف وانكم شرطتم حسن التكليف بخلوه عن المفسدة الجواب أن هذا الضرر الذي سميتموه بالمفسدة حاصل من سوء اختيار الكافر لا من جهة التكليف والمفسدة التي شرطنا خلو التكليف عنها هـو ما يلزم من نفس التكليف .

(٢) أي يكون المكلف بدونه متمكناً من فعل الطاعة وترك المعصية .

ولم يكن له حظ في التمكين عن الآلة[1] فان لها حظا في التمكين وليست لطفا وقولنا ولم يبلغ حد الالجاء لأن الالجاء ينافي التكليف واللطف لا ينافيه وهذا هو اللطف المقرب وقد يكون اللطف محصلاً وهو ما يحصل عنده الطاعة من المكلف على سبيل الاختيار ولولاه لم يطع مع تمكنه في الحالين وهذا بخلاف التكليف[2] الذي يطيع عنده لأن اللطف أمر زائد على التكليف فهو من دون اللطف يتمكن بالتكليف من أن يطيع أولا يطيع وليس كذلك التكليف لأن عنده يتمكن من أن يطيع وبدونه لا يتمكن من أن يطيع أو لا يطيع فلم يلزم أن يكون التكليف الذي يطيع عنده لطفاً إذا عرفت هذا فنقول اللطف واجب خلافاً للاشعرية والدليل على وجوبه انه يحصل غرض المكلف فيكون واجبا والا لزم نقض الغرض بيان الملازمة ان المكلف إذا علم أن المكلف لا يطيع إلا باللطف فلو كلفه من دونه كان ناقضا لغرضه كمن دعا غيره إلى طعام وهو يعلم انه لا يجيبه إلا ان يستعمل معه نوعا من التأدب فإذا لم يفعل الداعي ذلك النوع من التأدب كان ناقضا لغرضه فوجوب اللطف يستلزم تحصيل الغرض .

قال : فان كان من فعله تعالى وجب عليه[3] وان كان من المكلف وجب ان

---

(١) والمراد من الآلة هو كل ما له مدخلية في تمكن المكلف من فعل الطاعة وترك المعصية.

(٢) حاصل كلامه في الفرق بين اللطف والتكليف أن التكليف إذا تحقق فالعبد يتمكن من أن يطيع أولا يطيع وبدونه لا يتمكن لأن مناط الامتثال وعدمه هو وجود التكليف سواء كان مع اللطف أولا معه وأما اللطف فلا يناط به الطاعة وعدمها فمن الممكن أن يتمكن العبد منها بدونه لكنه معه يقرب من الامتثال .

(٣) مثلا الصلوة طاعة وهي تتوقف على نصب الرسول حتى يبينها وعلى اتيان المكلف لها وعلى علم العبد بيان النبي (ص) لها فنصب الرسول واجب على الله والبيان واجب على النبي (ص) وتكليف الله للعبد بالصلوة مشروط بعلم العبد أن النبي (ص) بين الصلوة واقامة الصلوة واجبة على المكلف .

يشعره به ويوجبه وان كان من غيرهما شرط في التكليف العلم بالفعل .

أقول : لما ذكر وجوب اللطف شرع في بيان أقسامه وهو ثلاثة (الأول) أن يكون من فعل الله تعالى فهذا يجب على الله تعالى فعله لما تقدم (والثاني) ان يكون من فعل المكلف فهذا يجب على الله تعالى أن يعرفه اياه ويشعره به ويوجبه عليه (الثالث) أن يكون من فعل غيرهما فهذا ما يشترط في التكليف بالملطوف فيه العلم بأن ذلك الغير يفعل اللطف .

قال : ووجوه القبح منفية والكافر لا يخلو من اللطف والأخبار بالسعادة والشقاوة ليس مفسدة .

أقول : لما ذكر أقسام اللطف شرع في الاعتراضات على وجوبه مع الجواب عنها وقد أورد من شبهات الأشاعرة ثلاثة (الأول) قالوا اللطف انما يجب إذا خلا من جهات المفسدة لأن جهة المصلحة لا تكفي في الوجوب ما لم تنتف جهات المفاسد فلم لا يجوز أن يكون اللطف الذي توجبونه مشتملاً على جهة قبح لا تعلمونه فلا يكون واجبا وتقرير الجواب انجهات القبح معلومة لنا لأنا مكلفون بتركها وليسهنا وجه قبحوليسذلك استدلالا[1] بعدمالعلم علىالعلمبالعدم (الثاني) ان الكافر أما أن يكلف مع وجود اللطف أو مع عدمه والأول باطل وإلا لم يكن لطفاً لأن معنى اللطف هو ما حصل الملطوف فيه عنده والثاني أما أن يكون عدمه لعدم القدرة عليه فيلزم تعجيز الله تعالى وهو باطل أو مع وجودها فيلزم الاخلال بالواجب والجواب ان اللطف ليس معناه هو ما حصل الملطوف فيه فان اللطف لطف في نفسه سواء حصل الملطوف فيه أولا بل كونه لطفاً من

---

(١) جواب عن سؤال هو أن كونكم مكلفين بترك القبيح لا يفيد إلا عدم علمكم بالقبح فيما هو لطف ولا يثبت بذلك العلم بعدم القبح فيه ولا يكتفي احتمال وجود القبح فأجاب بأنا لم نستدل بعدم العلم بالقبح على العلم بعدم القبح بل استدلنا بأن تكليفه تعالى بشيء يوجب العلم بأنه لا قبح فيه .

حيث انه يقرب إلى الملطوف فيه ويرجح وجوده على عدمه وامتناع ترجحه انما يكون لوجود معارض أقوى هـو سوء اختيار المكلف فيكون اللطف في حقه مرجوحاً ويمكن أن يكون ذلك جواباً عن سؤال آخر وتقريره ان اللطف لو كان واجباً لم يقع معصية من المكلف أصلاً لأنه تعالى قادر على كل شيء فإذا قدر على أن يلطف بكل مكلف في كل فعل لم تقع معصيته لأنه تعالى لا يخل بالواجب لكن الكفر والمعاصي موجودة وتقرير الجواب ان نقول انما يصح أن يقال يجب أن يلطف للمكلف إذا كان له لطف يصلح عنده ولا استبعاد في أن يكون بعض المكلفين من لا لطف له سوى العلم بالمكلف به والثواب مع الطاعة والعقاب مع المعصية والكافر له هذا اللطف (الثالث) ان الأخبار بأن المكلف من أهل الجنة أو من أهل النار مفسدة لأنه اغراء بالمعاصي وقد فعله تعالى وهو ينافي اللطف والجواب ان الأخبار بالجنة ليس اغراء مطلقاً لجوازان يقترن به من الألطاف ما يمتنع عنده من الاقدام على المعصية وإذا انتفى كونه اغراء على هذا التقدير بطل انه مفسدة على الأطلاق واما الأخبار بالنار فليس مفسدة أيضاً لأن الأخبار إن كان الجاهل كأبى لهب انتفت المفسدة فيه لأنه لا يعلم صدق اخباره تعالى فـلا يدعوه ذلـك إلى الإصرار على الكفر وان كان عارفاً كإبليس لم يكن اخباره تعالى بعقابه داعياً إلى الاصرار على الكفر لأنه يعلم انه باصراره عليه يزداد عقابه فلا يصير مغرى عليه .

قال : ويقبح منه تعالى [1] التعذيب مع منعه دون الذم .

أقول : المكلف إذا منع المكلف عن اللطف قبح منه عقابه لأنه بمنزلة الأمر

---

(١) بيان ذلك أنه لو كان اللطف دخيلا في عدم المعصية إذ العقاب تابـع للمعصية التابعة لعدم اللطف فلا يمكن اتيانه تعالى بسبب المعصية الذي هو ترك اللطف والجواب انه لا يقبح الذم مع منع اللطف لبداهة جواز ذم قاتل النفس الذي لم تبلغه الشريعة دون عقابه .

بالمعصية والملجىء اليها كما قال الله تعالى(ولو انا اهلكناهم بعذاب من قبله لقالوا ربنا لولا أرسلت الينا رسولا) فاخبر انه لو منعهم اللطف في بعثة الرسول لكان لهم أن يسألوا بهذا السؤال ولا يكون لهم هذا السؤال إلا مع قبح اهلاكهم من دون البعثة ولا يقبح ذمه لأن الذم حق مستحق على القبيح غير مختص بالمكلف بخلاف العقاب المستحق للمكلف ولهذا لو بعث الانسان غيره على فعل القبيح ففعله لم يسقط حق الباعث من الذم كما ان لإبليس ذم أهل النار وان كان هو الباعث على المعاصي .

قال : ولا بد من المناسبة والا ترجح بلا مرجح بالنسبة إلى المنتسبين .

أقول : لما فرغ من الاعتراضات على وجوب اللطف شرع في ذكر أحكامه وقد ذكر منها خمسة (الأول) انه لا بد من أن يكون بين اللطف والملطوف فيه مناسبة والمراد بالمناسبة هنا كون اللطف بحيث يكون حصوله داعياً إلى حصول الملطوف وهذا ظاهر لأنه لولا ذلك لم يكن كونه لطفا أولى من كون غيره لطفا فيلزم الترجيح بلا مرجح ولم يكن كونه لطفا في هذا الفعل أولى من كونه لطفا في غيرهمن الأفعال وهو ترجيح من غير مرجح أيضا وإلى هذين أشار بقوله والا ترجح بلا مرجحبالنسبة إلى المنتسبينوعنى بالمنتسبين اللطف والملطوف فيه هذا ما فهمناه من هذا الكلام .

قال : ولا يبلغ الالجاء .

أقول : هذا الحكم الثاني من أحكام اللطف وهو ان لا يبلغ في الدعاء إلى الملطوف فيه إلى حد الالجاء لأن الفعل الملجىء إلى فعل آخر يشبه اللطف في كون كل منهما داعيا إلى الفعل غير أن المتكلمين لا يسمون الملجىء إلى الفعل لطفا فلهذا شرطنا في اللطف زوال الالجاء عنه إلى الفعل .

قال : ويعلم المكلف اللطف اجمالا أو تفصيلا .

أقول : هذا الحكم الثالث من أحكام اللطف وهو وجوب كونه معلوما

للمكلف أما بالاجمال أو بالتفصيل لأنه إذا لم يعلمه ولم يعلم الملطوف فيه ولم يعلم المناسبة بينهما لم يكن داعيا له إلى فعل الملطوف فيه فان كان العلم الاجمالي كافيا في الدعاء إلى الفعل لم يجب التفصيل كما يعلم على الجملة كون الألم الواصل إلى البهيمة لطفاً لنا وان كان اللطف لا يتم إلا بالتفصيل وجب حصوله ويكفي العلم الاجمالي في المناسبة التي بين اللطف والملطوف فيه .

قال : ويزيد اللطف على جهة الحسن .

أقول : هذا الحكم الرابع وهو كون اللطف مشتملاً على صفة زائدة على الحسن من كونه واجبا كالفرائض أو مندوبا كالنوافل هذا هو من فعلنا وأما ما كان من فعله تعالى فقد بينا وجوبه في حكمته .

قال : ويدخله التخيير .

أقول : هذا هو الحكم الخامس وهو ان اللطف لا يجب أن يكون معينا بل يجوز أن يدخله التخيير بأن يكون كل واحد من الفعلين قد اشتمل على جهة من المصلحة المطلوبة من الآخر فيقوم مقامه ويسد مسده أما في حقنا فكما في الكفارات الثلاث وأما في حقه تعالى فلجواز أن يخلق لزيد ولداً يكون لطفا له وان كان يجوز حصول اللطفية بخلق ولد غير ذلك الولد من أجزاء غير أجزاء الولد الأول وعلى صورة غير صورته وحينئذ لا يجب أحد الفعلين بعينه بل يكون حكمه حكم الواجب المخير .

قال : ويشترط حسن البدلين .

أقول : لما ذكر ان اللطف يجوز ان يدخله التخيير نبه على شرط كل واحد من البدلين أعني اللطف وبدله وأطلق على كل واحد منهما اسم البدل بالنظر إلى صاحبه إذ ليس أحدهما بالاصالة أولى من الآخر وذلك الشرط كون كل واحد منهما حسنا ليس فيه وجه قبح وهذا مما لم تتفق عليه الآراء فان جماعة من العدلية ذهبوا إلى تجويز كون القبيح كالظلم منا لطفا قائما مقام امراض

الله تعالى واستدلوا بأن وجه كون الألم من فعله تعالى لطفا هو حصول المشاق وتذكر العقاب وذلك حاصل بالظلم منا فجاز أن يقوم مقامه وهذا ليس بجيد لأن كونه لطفا جهة وجوب والقبيح ليس له جهة وجوب واللطف انما هو في علم المظلوم بالظلم لا في نفس الظلم كما تقول ان العلم بحسن ذبح البهيمة لطف لنا وان لم يكن الذبح نفسه لطفا .

المسئلة الثالثة عشر : في الالم ووجه حسنه

قال : وبعض الألم قبيح يصدر عنا خاصة وبعضه حسن يصدر منه تعالى ومنا وحسنه أما لاستحقاقه أو لاشتماله على النفع ودفع الضرر الزائدين أو لكونه عاديا أو على وجه الدفع .

أقول : في هذا الكلام مباحث (الأول) في مناسبة هذا البحث وما بعده لما قبله - إعلم انا قد بينا وجوب الألطاف والمصالح وهي ضربان مصالح في الدين ومصالح في الدنيا أعني المنافع الدنيوية ومصالح الدين أما مضار أو منافع والمضار منها الألم والأمراض وغيرها كالآجال والغلاء والمنافع الصحة والسعة في الرزق والرخص فلأجل هذا بحث المصنف «ره» عقيب اللطف عن هذه الأشياء ولما كانت الآلام تستلزم الأعواض وجب البحث عنها أيضا (البحث الثاني) اختلف الناس في قبح الألم وحسنه فذهبت الثنوية إلى قبح جميع الآلام وذهبت الجبرة إلى حسن جميعها من الله تعالى وذهبت البكرية [١] وأهل التناسخ [٢] والعدلية إلى حسن بعضها وقبح الباقي (البحث الثالث) في علة الحسن اختلف القائلون بحسن بعض الألم في وجه الحسن فقال أهل التناسخ ان

---

(١) هم أصحاب بكر ابن اخت عبد الواحد بن زيد .

(٢) أصل عقيدة التناسخ نشأ من قوم من الصابئة سموا الحرنانية وسرت في غيرهم حتى الأمة الاسلامية وخلاصة القول في هذه العقيدة ابطال القيامة وانكار الدار الآخرة .

علة الحسن هي الاستحقاق لا غير لأن النفوس البشرية إذا كانت في ابدان قبل هذه الابدان وفعلت ذنوبا استحقت الألم عليها وهذا أيضا قول البكرية وقالت المعتزلة انــه يحسن عند شروط (أحدها) ان يكون مستحقا (وثانيها) أن يكون فيها نفع عظيم يوفى عليها (وثالثها) أن يكون فيها دفـع ضرر أعظم منها (ورابعها) أن يكون مفعولاً على مجرى العادة كما يفعله الله تعالى بالحي إذا القيناه في النار (وخامسها) أن يكون مفعولاً على سبيل الدفع عن النفس كما إذا المنا من يقصد قتلنا لانا متى علمنا اشتمال الألم على أحد هـذه الوجوه حكمنا بحسنه قطعا .

قال : ولا بد في المشتمل على النفع من اللطف .

أقول : هذا شرط لحسن الألم المبتدء الذي يفعله الله تعالى لاشتماله عـلى نفع المتألم وهو كونه مشتملا على اللطف أما للمتألم ولغيره ولأن خلو الألم عن النفع الزائد الذي يختار المولم معه الألم يستلزم الظلم وخلوه عن اللطف يستلزم العبث وهما قبيحان فلا بد من هذين الاعتبارين في هذا النوع من الألم وهنا اختلف الشيخان فقال أبو علي أن علة قبح الألم كونه ظلما لا غير فلم يشرط هذا الشرط وقال أبو هاشم انه يقبح لكونه ظلما أو لكونه عبثا فأوجب في الأمراض التي يفعلها الله تعالى في الصبيان مع الأعواض الزائدة اشتمالهـا على اللطف لمكلف آخر ولهذا يقبح منا تخليص الغريق بشرط كسر يده واستيجار من ينزح مـاء البئر ويقذفه فيها لغير غرض مع توفية الأجرة ويمكن الجواب هنا لأبي علي بما ذكرناه في كتاب نهاية المرام .

قال : ويجوز في المستحق كونه عقابا .

أقول : هـــذا مذهب ابي الحسين البصري فانه جوز ان يقع الأمراض في الكفار والفساق عقابا للكافر والفاسق لأنه ألم واصل إلى المستحق فامكان أن يكون عقاباً ويكون تعجيله قد اشتمل على مصلحة لبعض المكلفين كما في

الحدود ومنع قاضي القضاة من ذلك وجزم بكون امراضهم محناً لا عقوبات لأنه يجب عليهم الرضا والصبر عليها والتسليم وترك الجزع ولا يلزمهم ذلك في العقاب والجواب المنع من عدم اللزوم في العقاب لأن الرضا يطلق على معنيين (احدهما) الاعتقاد لحسن الفعل وهو مشترك بين العقاب والمحنة (والثاني) موافقة الفعل للشهوة وهذا غير مقدور فلا يجب في المحنة ولا في العقاب وإذا كان الرضا بالمعنى الأول واجبا في العقاب فكذلك الصبر على ذلك الاعتقاد واجب بان لا يظهر خلاف الرضا وهو الجزع ويجب ايضاً التسليم بان يعتقد أنه لو تمكن من دفع المرض الذي هو مصلحة له لا يدفعه ولا يمتنع منه .

قال : ولا يكفي اللطف في ألم المكلف في الحسن .

أقول : هـــذا مذهب الشيخين [١] وقاضي القضاة وجوز بعض المشايخ ادخال الألم على المكلف إذا اشتمل على اللطف والاعتبــار وان لم يحصل في مقابلته عوض لأن الألم كما يحسن لنفع يقابله فكذا يحسن لما يؤدي اليه الألم ولهذا حسن منا تحمل مشاق السفر لربح يقابل السلعة ولا يقابل مشاق السفر لما كان مشاق السفر علة في حصول الربح المقابل السلعة وكذا الألم الذي هو لطف لولاه لما حصل الثواب المقابل للطاعة فحسن فعله وان خلا عن العوض لادائه إلى النفع وحجة الاوائل أن الألم غير المستحق لولا اشتماله على النفع أو دفـع

(١) حاصل كلام الطرفين ان منها ثلاثة اشياء الالم اللطفي والطاعة التي يفعلهـــا العبد المتألم الملطوف من جهة اللطف والثواب على هذه الطاعة ،والخواجة ومن على مذهبه يقولون إن الثواب في قبال الطاعة والألم يبقى مجرداً ليس في قباله شيء وهو قبيح لأن الالم من دون عوض ظـلم فلا بد أن يكون هذا أمر آخر عوضاً عن الالم فهو النفع او دفع الضرر . والاخرون يقولون ان الالم اللطفي بحيث يكون للطاعة والطاعة علة للثواب فلا قبح منه وان لم يكن معه نفـع آخر لأن العبد يتحمل هذا الالم للوصول إلى الثواب كما ان الانسـان يتحمل مشاق السفر وغيره لبيـع متاعه ليحصل له الربح .

الضرر كان قبيحا والطاعة المفعولة لأجل الألم ليست بنفع والثواب المستحق عليها يقابل الطاعة دون الألم فيبقى الألم مجرداً عن النفع وذلك قبيح .

قال : ولا يحسن مع اشتمال اللذة على لطفه (١)

أقول : هذا مذهب ابي الحسين البصري خلافا لأبي هاشم وتقرير مذهب ابي هاشم انالو فرضنا اشتمال اللذة على اللطف الذي اشتمل عليه الألم هل يحسن منه تعالى فعل الألم بالحي لأجل لطف الغير مع العوض الزائد الذي يختاره المتألم لو عرض عليه قال ابو هاشم نعم لأن الألم المشتمل على المنفعة الموفية في حكم المنفعة عند العقلاء ولهذا لا يعد العقلاء مشاق السفر الموصلة إلى الارباح مضارا وإذا كان الألم في حكم المنفعة صار حصول اللطف في تقدير منفعتين فتخير الحكم في ايهما شاء وأبو الحسين منع من ذلك لأن الألم انما يصير في حكم المنفعة إذا لم يكن طريق لتلك المنفعة إلاذلك الألم ولو امكن الوصول إلى تلك المنفعة بدون ذلك الألم كان ذلك الألم ضرراً وعبثا ولهذا يعد العقلاء السفر ضرراً مع حصول الربح من دونه .

قال : ولا يشترط في الحسن اختيار المتألم بالفعل (٢)

أقول : لا يشترط في حسن الألم المفعول ابتداء من الله تعالى اختيار المتألم للعوض الزائد عليه بالفعل لأن اعتبار الاختيار انما يكون في النفع الذي يتفاوت فيه اختيار المتألمين فاما النفع البالغ إلى حد لا يجوز اختلاف الاختيار

---

(١) يعني أن الألم لا يحسن إذا كانت اللذة مشتملة عل اللطف الذي في الالم لأن الألم انما يصير في حكم المنفعة إذا لم يكن طريق لتلك المنفعة إلاذلك الألم ولو امكن الوصول إلى المنفعة بدون الألم كان الالم ضرراً وهو قبيح .

(٢) أي حسن الألم الواقع من الله تعالى ابتداء لاختيار المتألم بالفعل ، لما تقدم من ان اشتراط رضا الطرفين انما يكون في النفع الذي يتفاوت فيه اختيارهما اما النفع البالغ إلى حد لا يجوز فيه اختلاف الاختيار فلا يشترط فيه ذلك .

فيه فانه يحسن وإن لم يحصل الاختيار بالفعل وهـــذا هو العوض المستحق عليه تعالى .

المسألة الرابعة عشر : في الاعواض

قال : والعوض نفع مستحق خال عن تعظيم واجلال .

أقول : لما ذكر حسن الألم المبتدأ مع تعقبه بالعوض الزائد وجب عليـه البحث عن العوض وأحكامه وبدا بتحديده فالنفع جنس للمتفضل به وللمستحق وقيد المستحق فصل يميـــزه عن النفع المتفضل به وقيد الخلو عن التعظيم والاجلال يخرج به الثواب .

قال : ويستحق عليه تعالى بانزال الالام وتفويت المنافع لمصلحة الغير وانزال الغموم سواء استندت إلى علم ضروري او مكتسب او ظن لا ما تستند إلى فعل العبد وأمر عباده بالمضار واباحته أو تمكين غير العاقل .

اقول : هذه الوجوه التي يستحق بها العوض على الله تعالى (الاول) انزال الآلام بالعبد كالمرض وغيره وقد سبق بيان وجوب العوض من حيث اشتماله على الظلم لو لم يجب العوض (الثاني) تفويت المنافع إذا كانت منه تعـــالى لمصلحة الغير لأنه لا فرق بين تفويت المنافع وانزال المضار فلو امات الله تعالى ابناً لزيد وكان في معلومه تعالى انه لو عاش لإنتفع به زيد لإستحق عليه تعالى العوض عما فاته من منافع ولده ولو كان في معلومه تعالى عدم انتفاعه به لأنه يموت قبل الانتفاع به لم يستحق به عوضا لعدم تفويته المنفعة منه تعالى وكذلك لو اهلك مـــاله استحق العوض بذلك سواء شعر بهلاك مـــاله أو لم يشعر لأن تفويت المنفعة كانزال الألم ولو آلمه ولم يشعر به لإستحق العوض وكذا إذا فوت عليه منفعة لم يشعر بهـــا وعندي في هذا الوجه نظر (الثـــالث) انزال الغموم بان يفعل الله تعالى اسباب الغم لأن الغم يجري مجرى الضرر في العقل سواء كان الغم علما ضروريا بنزول مصيبة أو وصول ألم او كان ظنا بان يغتم

عند امارة لوصول مضرة أو فوات منفعة أو كان علماً مكتسبا لأنه تعالى هو الناصب للدليل والباعث على النظر فيه وكذا هو الناصب لأمارة الظن فلما كان سبب الغم منه تعالى كان العوض عليه اما الغم الحاصل من العبد نفسه من غير سبب منه تعالى نحو أن يبحث العبد فيعتقد جهلابنزول ضرر به أو فوات منفعة فإنه لا عوض فيه عليه تعالى ولو فعل به تعالى فعلا لو شعر به لإغتم نحو أن يهلك له مالاً وهو لا يشعر به إلى ان يموت فإنه لا يستحق العوض عليه تعالى لأنه إذا لم يشعر به لم يغتم به (الرابع) أمر [١] الله تعالى عباده بإيلام الحيوان واباحته [٢] سواء أكان الأمر للايجاب كالذبح في الهدى والكفارة والنذر أو للندب كالضحايا فان العوض في ذلك كله عليه تعالى لإستلزام الأمر والاباحة الحسن والألم انما يحسن إذا اشتمل على المنافع العظيمة البالغة في العظم حداً يحسن الألم لأجله (الخامس) تمكين غير العاقل مثل سباع الوحش وسباع الطير والهوام وقد اختلف أهل العدل هنا على أربعة أقوال فذهب بعضهم إلى أن العوض على الله تعالى مطلقا ويعزى هذا القول الى ابي علي الجبائي وقال آخرون أن العوض على فاعل الألم وهو قول يحكي عن ابن أبي علي ايضاً وقال آخرون لا عوض هنا على الله ولا على الحيوان وقال قاضي القضاة إن كان الحيوان ملجأً

---

(١) بيان ذلك أن أمره تعالى بالايلام او اباحته اما يكون بالانسان كالختان وبعض المعالجات بالكي وقطع العضو وشرب الادوية المرة وذبح اسماعيل (ع) فوجوب العوض في ذلك ظاهر واما يكون بالحيوان كالامثلة التي في الكتاب وغيرها فالعوض في ذلك يتصور على ان يكون الحيوان محشوراً في الاخرة كما هو صريح بعض الآيات ومذهب بعض المتكلمين او يكون باقياً في الدنيا بعد التألم إلى حين وكذا الكلام في الوجه الخامس .

(٢) ذكر في بعض الحواشي في قوله واباحته ، المضار فيهم كاباحة قلع السن ونتف الشعر ونحوهما لاستلزام الاباحة الحسن والألم انما يحسن إذا اشتمل على المنافع العظيمة البالغة حداً يحسن الألم لاجلها .

الى الايلام كان العوض عليه تعالى وإن لم يكن ملجأ كان العوض على الحيوان نفسه (احتج الاولون) بانه تعالى مكنه وجعل فيه ميلا شديداً الى الايلام مع امكان عدم الميل ولم يجعل له عقلاً يميز به حسن الألم من قبيحه ولم يزجره بشيء من اسباب الزجر مع امكان ذلك كله وكان ذلك بمنزلة الاغراء فلولا تكفله تعالى بالعوض لقبح منه ذلك (واحتج الآخرون) بقوله عليه السلام ان الله تعالى ينتصف للجماء من القرناء (واحتج النافون) للعوض بقوله عليه السلام (جرح الجماء جبار)[1] واحتج القاضي بأن التمكين لا يقتضى انتقال العوض من الفاعل إلى الممكن والا لوجب عوض القتل على صانع السيف بخلاف الالجاء المقتضى لإستناد الفعل في الحقيقة إلى الملجيء ولهذا يحسن ذمه دون الملجأ وبان العوض لو كان عليه تعالى لما حسن منعها عن الألم (والجواب عن الاول) بانه لا دلالة في الحديث على انه تعالى ينتصف للجماء بان ينقل اعواض القرناء اليها وهو يصدق بتعويض الله تعالى اياها كما ان السيد إذا غرم ما اتلفه عبده يقال قد انتصف من عبده الظالم مع انه يحتمل المجاز بتشبيه الظالم لتمكنه من الظلم بالقرناء والمظلوم بالجماء لضعفه وعن الثاني [2] بان المراد انتفاء القصاص وعن الثالث [3] بالفرق فان القاتل ممنوع من القتل وعنده اعتقاد عقلي يمنعه عن الاقدام عليه فلهذا لم يقل بوجوب العوض على صانع السيف بخلاف السبع وعن الرابع انه قد يحسن المنع منا عن الحسن إذا كان لذلك المنع وجه حسن كما انه يحسن منا منع الصبيان عن شرب الخمر ومنع المعاقب عن العقاب .

---

(١) وهو مأخوذ من الجبران أي ليس جرح البهيمة كجرح الانسان موجباً للجبران بالقصاص على الحيوان بل هو ينجبر بدونه لعدم تكليفها وهو لا ينافي ايجابه عوضاً على الله تعالى او على مالكها .

(٢) أي الجواب عن استدلال النافين للعوض مطلقا .

(٣) أي الجواب عن قول قاضي القضاة .

قال : بخلاف الاحراق عند الالقاء في النار والقتل عند شهادة الزور .

أقول : إذا طرحنا صبيا في النار فاحترق فإن الفاعل للألم هو الله تعالى والعوض علينا لأن الألم واجب في الحكمة من حيث اجراء العادة والله تعالى قد منعنا من طرحه ونهانا عنه فصار الطارح كأنه الموصل اليه الألم فلهذا كان العوض علينا دونه تعالى وكذا إذا شهد عند الامام شاهدا زور بالقتل فان العوض على الشهود وإن كان الله تعالى قد اوجب القتل والامام تولاه وليس عليه عوض لانهما أوجبا لشهادتهما على الامام ايصال الألم اليه من جهة الشرع فصارا كأنهما فعلاه (لا يقال) هلا وجب العوض عليه تعالى لأنه هو الموجب على الامام قتله (لأنا نقول) ان قبول الشاهدين عادة شرعية يجب اجراؤها على قانونها كالعادات الحسية وكما يجب العوض على الملقي للطفل في النار قضاء لحق العادة الحسية كذلك وجب العوض هنا على الشاهدين قضاء لحق العادة الشرعية والمناط هو الحكمة المقتضية لإستمرار العادات .

قال : والانتصاف عليه تعالى واجب عقلا وسمعاً .

اقول : اختلف أهل العدل في ذلك فذهب قوم إلى الانتصاف للمظلوم من الظالم واجب على الله تعالى عقلا لأنه هو المدبر لعباده فنظره كنظر الوالد لاولاده فكما يجب على الوالد الانتصاف كذلك يجب عليه تعالى قياساً للغايب على الشاهد وقال آخرون منهم انه يجب سمعاً لأن الوالد يجب عليه تدبير أمر اولاده وتأديبهم اما الانتصاف بأخذ الارش من الظالم ودفعه إلى المظلوم فلا نسلم وجوبه عقلا بل يحسن منا تركهم إلى ان تكمل عقولهم لينتصف بعضهم من بعض والمصنف (ره) اختار وجوبه عقلا وسمعاً اما من حيث العقل فلأن ترك الانتصاف منه تعالى يستدعي ضياع حق المظلوم لأنه تعالى مكّن الظالم وخلى بينه وبين الظلم قدرته تعالى على منعه ولم يمكن المظلوم من الانتصاف فلولا تكفله تعالى بالانتصاف لضاع حق المظلوم وذلك قبيح عقلا واما من حيث

السمع فلورود القرآن بانه تعالى يقضي بين عباده ولوصف المسلمين له تعالى بانه الطالب أي يطلب حق الغير من الغير .

قال : فلا يجوز تمكين الظالم من الظلم من دون عوض في الحال يوازي ظلمه

اقول :هذا فرع على وجوب الانتصاف وهو انه هل يجوز ان يمكن الله تعالى من الظلم من لا عوض له في الحال يوازي ظلمه فمنع منه المصنف (ره) وقد اختلف أهل العدل هنا فقال ابو هاشم والكعبي انه يجوز لكنهما اختلفا فقال الكعبي يجوز ان يخرج من الدنيا ولا عوض له يوازي ظلمه وقال ان الله تعالى يتفضل عليه بالعوض المستحق عليه ويدفعه الى المظلوم وقال ابو هاشم لايجوز بل يجب التبقية لأن الانتصاف واجب والتفضل ليس بواجب فلا يجوز تعليق الواجب بالجائز وقال السيد المرتضى (ره) ان التبقية تفضل ايضاً فلا يجوز تعليق الانتصاف بها فلهذا اوجب العوض في الحال واختاره المصنف (ره) لما ذكرنا .

قال : فان كان المظلوم من اهل الجنة فرق الله تعالى اعواضه على الاوقات او تفضل عليه بمثلها وان كان من اهل العقاب اسقط بها جزء من عقابه بحيث لا يظهر له التخفيف بان يفرق الناقص على الأوقات .

اقول : لما ذكر وجوب الانتصاف بين كيفية ايصال العوض الى مستحقه (واعلم) ان المستحق للعوض اما ان يكون مستحقاً للجنة أو النار فان كان مستحقاً للجنة فان قلنا ان العوض دائم فلا بحث وان قلنا انه منقطع توجه الاشكال بان يقال لو اوصل العوض اليه ثم انقطع عنه حصل له الألم بانقطاعه والجواب من وجهين (الاول) انه يوصل اليه عوضه متفرقاً على الاوقات بحيث لا يتعين له انقطاعه فلا يحصل له الألم (الثاني) ان يتفضل الله تعالى عليه بعد انقطاعه بمثله دائماً فلا يحصل له الألم وان كان مستحقاً للعقاب جعل الله تعالى عوضه جزءاً من عقابه بمعنى انه يسقط من عقابه بازاء ما يستحقه من الاعواض إذ لا فرق في العقل بين ايصال النفع ودفع الضرر في الآثار فإذا خفف عقابه

وكانت آلامه عظيمة علم ان آلامه بعد اسقاط ذلك القدر من العقاب اشد ولا يظهر له انه كان في راحة او نقول انه تعالى ينقص من آلامه ما يستحقه من اعواضه متفرقا على الاوقات بحيث لا يظهر له الخفة من قبل .

قال : ولا يجب دوامه لحسن الزائد بما يختار معه الالم وان كان منقطعا ولايجب حصوله في الدنيا لاحتمال مصلحة التأخير والالم على القطع ممنوع مع انه غير محل النزاع .

أقول : لما ذكر وجوب العوض شرع في بيان احكامه وقد اختلف الشيخان فقال أبو علي الجبائي أنه يجب دوامه وقال ابو هاشم لا يجب دوامه واختاره المصنف (ره) والدليل عليه ان العوض انما حسن لاشتماله على النفع الزائد على الألم اضعافاً يختار معها المولم ألمه ومثل هذا متحقق في المنقطع فكان وجه الحسن فيه ثابتاً فلا يجب ادامته وقد احتج ابو علي بوجهين أشار المصنف (ره) الى الجواب عنهما (الاول) انه لو كان العوض منقطعاً لوجب ايصاله في الدنيا لأن تأخير الواجب بعد وجوبه وانتفاء الموانع منع للواجب وانما قلنا بانتفاء الموانع لأن المانع هو الدوام مع انقطاع الحيوة المانع من دوامه (والجواب) لا نسلم ان المانع من تقدمه في الدنيا انما هو انقطاع الحيوة لجواز أن يكون في تأخيره مصلحة خفية (الثاني) لو كان العوض منقطعا لزم دوامه والتالي لا يجامع المقدم بيان الملازمة انه بانقطاعه يتألم صاحب العوض والألم يستلزم العوض فيلزم من انقطاعه دوامه والجواب من وجهين (الاول) يجوز انقطاعه من غير أن يشعر صاحبه بانقطاعه اما لايصاله اليه على التدريج في الاوقات بحيث لا يشعر بانتفائه لكثرة غيره من منافعه أو بان يجعله ساهيا ثم يقطعه فلا يتألم حينئذ (الثاني) انه غير محل النزاع لأن البحث في العوض المستحق على الألم هل يجب ادامته وليس البحث فى استلزام الألم الحاصل بالانقطاع لعوض آخر وهكذا دائما .

قال : ولايجب اشعار صاحبه بايصاله عوضا .

أقول : هذا حكم آخر للعوض يفارق به الثواب وهو انه لا يجب اشعار مستحقه بتوفيره عوضاً له بخلاف الثواب إذ يجب في الثواب مقارنة التعظيم ولا فايدة فيه إلا مع العلم به اما هنا فانه منافع وملاذ وقد يلتذ وينتفع من[1] لا يعلم ذلك فما يجب ايصاله إلى المثاب في الاخرة من الاعواض يجب ان يكون عالماً به من حيث انه مثاب لا من حيث انه معوض وحينئذ أمكن أن يوفره الله تعالى في الدنيا على بعض المعوضين غير المكلفين وان ينتصف لبعضهم من بعض في الدنيا فلا يجب اعادتهم في الاخرة .

قال : ولا يتعين منافعه .

أقول : هذا حكم ثالث للعوض وهو انه لا يتعين منافعه بمعنى انه لا يجب ايصاله في منفعة معينة دون اخرى بل يصح توفيره بكل ما يحصل فيه شهوة المعوض وهذا بخلاف الثواب لأنه يجب ان يكون من جنس ما الفه المكلف من ملاذه كالاكل والشرب واللبس والمنكح لأنه رغب به في تحمل المشاق بخلاف العوض فانا قد بينا أنه يصلح إيصاله اليه وان لم يعلم انه عوض عما وصل اليه من الألم فصح ايصاله اليه بكل منفعة .

قال : ولا يصح اسقاطه .

اقول : هـــذا حكم آخر للعوض وهو انه لا يصح اسقاطه ولاهبته ممن وجب عليه في الدنيا ولا في الاخرة سواء كان العوض عليه تعالى أو علينا هذا قول ابي هاشم وقاضي القضاة وجزم أبو الحسين بصحة اسقاط العوض علينا إذا استحل الظالم من المظلوم وجعله في حل بخلاف العوض عليه تعالى فإنه لايسقط

---

(١) بل يجوز ايصاله اليه من غير اشعار المستحق نعم لو تألم لما ظن من أنه لم يصل اليه لم يبعد لزوم الاشعار لاستناد الألم حينئذ الى الموصل الذي لم يشعره ثم انهم فرقوا بين الثواب والعوض من هذه الجهة فقالوا بلزوم اشعار المثاب بالثواب لانه يجب ان يقارن التعظيم ولا يحصل التعظيم من هذه الجهة إلا بأن يشعر بأنه ثواب .

لأن اسقاعه عنه تعالى عبث لعدم انتفاعه به (واحتج) القاضي بأن مستحق العوض لا يقدر على استيفائه ولا على المطالبة ولا يعرف مقداره ولا جنسه فصار كالصبي المولى عليه لا يصح له اسقاط حقه عن غريمه (والوجه) عندي جواز ذلك لأنه حقه وفي هبته نفع للموهوب ويمكن نقل هذه الحق اليه وكان جائزاً والحمل على الصبي غير تام لأن الشرع منع الصبي من التصرف في ماله لمصلحة شرعية حتى انا لولا الشرع لجوزنا من الصبي المميز هبته إذا علم دينه وان هبته احسان إلى الغير وآثر هذا الاحسان لانتفاء الضرر عنه مع اشتماله على الاحسان وانه كالبالغ لكن الشرع فرق بينهما وعلى هذا لو كان العوض مستحقاً عليه أمكن هبته مستحقة لغيره من العباد لما ذكرنا من انه حقه وفي هبته انتفاع الموهوب وامكان نقل هذا الحق أما الثواب المستحق عليه فلا يصح مناهبته لغيرنا لأنه مستحق للمدح فلا يصح نقله إلى من لا يستحقه .

قال : والعوض عليه تعالى يجب تزايده [١] إلى حد الرضا عند كل عاقل وعلينا يجب مساواته .

أقول : هذا حكم آخر للعوض وهو انه أما أن يكون علينا أو على الله تعالى أما العوض الواجب عليه تعالى فانه يجب أن يكون زائداً عن الألم الحاصل بفعله أو بأمره أو باباحته أو بتمكينه لغير العاقل زيادة ينتهي إلى حد الرضا من كل عاقل بذلك العوض في مقابلة ذلك الألم لو فعل به لأنه لولا ذلك لزم الظلم أما مع مثل هذا العوض فانه يصير كأنه [٢] لم يفعل وأما العوض علينا فانه يجب مساواته

---

(١) بمعنى أن العوض الواجب عليه تعالى يجب أن يكون زائداً عن الألم الحاصل من أجله تعالى زيادة يرضى بها كل عاقل كأن يعطي عوض ألف دينار لأنه لولا ذلك لزم الظلم أما مع مثل هذا العوض فانه يصير كأنه لم يفعل ، وأما العوض الذي علينا للالم الحاصل بفعلنا فانه يجب مساواته للالم لأن الزائد عليه ظلم بالنسبة إلى الظالم والناقص ظلم بالنسبة إلى المظلوم.

(٢) أي كأنه تعالى لم يفعل الالم بمن يعطيه العوض فينتفي عنوان الظلم .

لما فعله من الألم أو فوته من المنفعة لأن الزائد على ما يستحق عليه من الضمان يكون ظلما ولا يخرج [١] ما فعلناه بالضمان عن كونه ظلماً قبيحاً فلا يلزم أن يبلغ الحد الذي شرطناه في الآلام الصادرة منه تعالى .

المسئلة الخامسة عشر : في الاجال

قال : واجل الحيوان الوقت الذي علم الله تعالى بطلان حيوته فيه .

أقول : لما فرغ من البحث عن الأعواض انتقل إلى البحث عن الاجال وانما بحث عنه المتكلمون لأنهم بحثوا عن المصالح والألطاف وجازان يكون موت انسان في وقت مخصوص لطفاً لغيره من المكلفين فبحثوا عنه بعد بحثهم عن المصالح (واعلم) ان الاجل هو الوقت ونعني بالوقت هو الحادث أو ما يقدر تقدير الحادث كما يقال جاء زيد عند طلوع الشمس فان طلوع الشمس أمر حادث معلوم لكل أحد فجعل وقتا لغيره ولو فرض جهالة طلوع الشمس وعلم بمجيء زيد لبعض الناس صح أن يقال طلعت الشمس عند مجيء زيد إذا عرفت هذا فأجل الحيوان هو الوقت الذي علم الله تعالى فيه بطلان حيوة ذلك الحيوان وأجل الدين هو الوقت الذي جعله الغريمان محلا له .

قال : والمقتول يجوز فيه الأمران لولاه .

أقول : اختلف الناس في المقتول لو لم يقتل فقالت المجبرة انه كان يموت قطعاً وهو قول أبي الهذيل العلاف وقال بعض البغداديين انه كان يعيش قطعاً وقال أكثر المحققين انه كان يجوزان يعيش ويجوز له ان يموت ثم اختلفوا فقال قوم منهم انه كان من المعلوم منه البقاء لو لم يقتل له أجلان وقال الجبائيان وأصحابها وأبو الحسين البصري ان أجله هو الوقت الذي قتل فيه ليس له أجل

---

(١) أي لا يجب أن يخرج ما فعلناه عن كونه ظلماً بل الواجب اداء الحق سواء بقي عنوان الظلم أم لا ولذلك يجب علينا التوبة أيضاً .

آخر لو لم يقتل فما كان يعيش اليه ليس بأجل له الآن حقيقي بل تقديري واحتج الموجبون لموته بأنه لولاه لزم خلاف معلوم الله تعالى وهو محال (واحتج) الموجبون لحيوته بأنه لو مات لكان الذابح غنم غيره محسناً ولما وجب القود لأنه لم يفت حيوته (والجواب) عن الأول ما تقدم من أن العلم لا يؤثر في المعلوم (وعن الثاني) بمنع الملازمة إذ لو ماتت الغنم استحق مالكها عوضاً زائداً على الله تعالى فبذبحه فوت عليه الأعواض الزائدة والقود من حيث مخالفة الشرع إذ قتله حرام عليه وان علم موته ولهذا لو أخبر الصادق بموت زيد لم يجز لأحد قتله .

قال : ويجوز ان يكون الأجل لطفاً للغير لا للمكلف .

أقول : لا استبعاد في أن يكون أجل الانسان لطفا لغيره من المكلفين ولا يمكن أن يكون لطفا للمكلف نفسه لأن الأجل يطلق على عمره وحيوته ويطلق على أجل موته (أما الأول) فليس بلطف لأنه تمكين له من التكليف واللطف زائد على التمكين (وأما الثاني) فهو قطع للتكليف فلا يصح أن يكلف بعده فيكون لطفا له فيما يكلفه من بعده واللطف لا يصح أن يكون لطفا فيما مضى .

المسئلة السادسة عشر : في الأرزاق

قال : : والرزق ما صح الانتفاع به ولم يكن لأحد منعه [1] .

أقول : الرزق عند المجبرة ما اكل سواء أكان حراما أو حلالاً وعند المعتزلة انه ما صح الانتفاع به ولم يكن لأحد منع المنتفع به لقوله تعالى (وانفقوا مما رزقناكم) والله لا يأمر بالانفاق من الحرام قالوا ولا يوصف الطعام المباح في الضيافة انه رزقه ما لم يستهلك لأن المبيح منعه قبل استهلاكه بالمضغ والبلع

---

(١) والبحث عن الرزق لأنه فعل الله عز وجل ولأنه لطف بمعنى المحصل لغرضه تعالى وهو تكويني وهو ما ينتفع به المخلوق في بقائه وتشريعي وهو ما فسره المصنف .

وكذا طعام البهيمة ليس رزقا لها قبل أن تستهلكه لان للمالك منعها منه إلا إذا أوجب رزقها عليه والغاصب إذا استهلك الطعام المغصوب بالاكل لا يوصف بأنه رزقه الله تعالى لانه تعالى منعه من الانتفاع به بعد مضغه وبلعه لان تصرفاته أجمع محرمة بخلاف من أبيح الطعام له لانه بعد المضغ والبلع لا يحسن من أحد تفويت الانتفاع به لانه معذور فيما تقدم من الاسباب المؤدية إلى الانتفاع به وليس الرزق هو الملك لان البهيمة مرزوقة وليست مالكة والله تعالى مالك ولا يقال ان الاشياء رزق له تعالى والولد والعلم رزق لنا وليسا ملكا لنا فحينئذ الارزاق كلها من قبله تعالى لانه خالق جميع ما ينتفع به وهو الممكن من الانتفاع والتوصل إلى اكتساب الرزق وهو الذي يجعل العبد أخص بالانتفاع به بعد الحيازة أو غيرها من الاسباب الموصلة اليه ويحظر على غيره منعه من الانتفاع وهو خالق الشهوة التي يتمكن بها من الانتفاع .

قال : والسعي في تحصيله قد يجب ويستحب ويباح ويحرم .

أقول : ذهب جمهور العقلاء إلى أن طلب الرزق سائغ وخالفهم بعض الصوفية لاختلاط الحرام بالحلال بحيث لا يتميز وما هذا سبيله يجب الصدقة به فيجب على الغنى دفع ما في يده إلى الفقير بحيث يصير فقيراً ليحل له أخذ الاموال الممتزجة بالحرام ولان في ذلك مساعدة للظالمين بأخذ العشور والخراجات ومساعدة الظالم محرمة ، والحق ما قلناه ويدل عليه المنقول والمعقول أما المعقول فلأنه دافع للضرر فيكون واجبا وأما المنقول فقوله تعالى (وابتغوا من فضل الله) إلى غيرها من الايات وقوله عليه‌السلام (سافروا تغنموا) أمر بالسفر لاجل الغنيمة (والجواب) عن الاول بالمنع من عدم التميز إذ الشارع ميز الحلال من الحرام بظاهر اليد ولان تحريم التكسب من هذه الحيثية يقتضي تحريم التناول واللازم باطل بالاتفاق (وعن الثاني) ان المكتسب غرضه الانتفاع بزراعته أو تجارته لا معونة الظلمة (إذا عرفت هذا) فالسعي في طلب الرزق قد يجب مع الحاجة

وقد يستحب إذا طلب التوسعة عليه وعلى عياله وقد يباح مع القناعة وقد يحرم مع منعه عن الواجب .

المسألة السابعة عشر . في الاسعار

قال : والسعر تقدير العوض الذي يباع به الشيء وهو رخص وغلاء ولا بد من اعتبار العادة واتحاد الوقت والمكان ويستندان اليه تعالى والينا أيضاً .

اقول : السعر هو تقدير العوض الذي يباع به الشيء وليس هو الثمن ولا المثمن وهو ينقسم إلى رخص وغلاء فالرخص هو السعر المنحط عما جرت به العادة مع اتحاد الوقت والمكان، والغلاء زيادة السعر عما جرت به العادة مع اتحاد الوقت والمكان وانما اعتبرنا الزمان والمكان لانه لا يقال إن الثلج قد رخص سعره في الشتاء عند نزول الثلج لانه ليس اوان بيعه ويجوز أن يقال انه رخص في الصيف إذا نقص سعره عما جرت عادته في ذلك الوقت ولا يقال رخص سعره في الجبال التي يدوم نزوله فيها لانها ليست مكان بيعه ويجوز أن يقال رخص سعره في البلاد التي اعتيد بيعه فيها .

(واعلم) ان كل واحد من الرخص والغلاء قد يكون من قبله تعالى بأن يقلل جنس المتاع المعين ويكثر رغبة الناس اليه فيحصل الغلاء لمصلحة المكلفين وقد يكثر جنس ذلك المتاع ويقلل رغبة الناس اليه تفضلاً منه وانعاما اولمصلحة دينية فيحصل الرخص وقد يحصلان من قبلنا بأن يحمل السلطان الناس على بيع تلك السلعة بسعر غال ظلما منه أو لاحتكار الناس أو لمنع الطريق خوف الظلمة أو لغير ذلك من الاسباب المستندة الينا فيحصل الغلاء وقد يحمل السلطان الناس على بيع السلعة برخص ظلما منه أو يحملهم على بيع ما في أيديهم من جنس ذلك المتاع فيحصل الرخص .

المسألة الثامنة عشر . في الاصلح

قال : والاصلح قد يجب لوجود الداعي وانتفاء الصارف .

أقول : اختلف الناس هنا فقال الشيخان أبو علي وأبو هاشم وأصحابها ان الاصلح ليس بواجب على الله تعالى، وقال البلخي انه واجب وهـــو مذهب البغداديين وجماعة من البصريين وقال أبو الحسين البصري انه يجب في حال دون حال وهو اختيار المصنف(ره) وتحرير صورة النزاع ان الله تعالى إذا علم انتفاع زيد بايجاد قدر من المال وانتفاء الضرر به في الدين عنه وعن غيره مـن المكلفين هل يجب ايجاد ذلك القدر له ام لا، احتج الموجبون بأن لله تعالى داعيا إلى ايجاده وليس له صارف عنه فيجب ثبوته لان مع ثبوت القدرة ووجود الداعي وانتفاء الصارف يجب الفعل، وبيان تحقيق الداعي انه احسان خال عن جهات المفسدة ،وبيان انتفاء الصارف ان المفاسد منتفية ولا مشقة فيه، واحتج النفاة بأن وجوبه يؤدي إلى المحال فيكون محـالا . بيان الملازمة انا لو فرضنا انتفاء المفسدة في الزائد على ذلك القدر وثبوت المصلحة فان وجب ايجاده لزم وقوع ما لا نهاية له لانا نفرض ذلك في كل زائد وان لم يجب ثبت المطلوب قال أبو الحسين إذا كان ذلك القدر مصلحة خالية عن المفسدة وكان الزائد عليه مفسدة وجب عليه أن يعطيه ذلك القدر لوجود الداعي وانتفاء الصارف وإذا لم يكن في الزائد مفسدة إلى غير النهاية فانه تعالى قد يفعل ذلك القدر وقـد لا يفعله لأن من دعاه الداعي إلى الفعل وكان ذلك الداعي حاصلا في فعل ما يشق فان ذلك يجري مجرى الصارف عنه فيصير الداعي متردداً بين الداعي والصارف فلا يجب الفعل ولا الترك وتمثل بأن من دعاه الداعي على دفع درهم إلى فقير بعينه ولم يظهر له ضرر في دفعه فانه يدفعه اليه فان حضره من الفقراء جماعـة يكون الدفع اليهم مساويا للدفع إلى الأول ويشق عليه الدفع اليهم لحصول الضرر فانه قد يدفع الدرهم إلى الفقير منهم وقد لا يدفعه فإذا كان حصول الداعي فيما

يشق يقتضي تجويز العدم فحصوله فيما يستحيل وجوده أولى لانتفاء الفعل فلهذا قال قد يجب الأصلح في بعض الأوقات دون بعض وللنفاة وجوه أخر ذكرناها في كتاب نهاية المرام على الاستقصاء .

قال : المقصد الرابع في النبوة [1] البعثة حسنة لاشتمالها على فوائد كمعاضدة العقل فيما يدل عليه واستفادة الحكم فيما لا يدل وازالة الخوف واستفادة الحسن والقبح والمنافع والمضار وحفظ النوع الانساني وتكميل أشخاصه بحسب استعداداتهم المختلفة وتعليمهم الصنائع الخفية والاخلاق والسياسات والاخبار بالعقاب والثواب فيحصل اللطف للمكلف .

أقول : في هذا المقصد مسائل :

المسئلة الاولى : في حسن البعثة

اختلف الناس في ذلك فذهب المسلمون كافة وجميع أرباب الملل وجماعة من الفلاسفة إلى ذلك ومنعت البراهمة منه والدليل على حسن البعثة انها قد اشتملت على فوائد وخلت عن المفاسد فكانت حسنة قطعاً وقد ذكر المصنف (ره) جملة من فوائد البعثة (منها) ان يعتضد العقل بالنقل فيما يدل العقل عليه من الأحكام كوحدة الصانع وغيرها وان يستفاد الحكم من البعثة فيما لا يدل العقل عليه كالشرايع وغيرها من مسائل الأصول (ومنها) ازالة الخوف الحاصل للمكلف عند تصرفاته إذ قد علم بالدليل العقلي إنه مملوك لغيره وان التصرف في ملك الغير بغير اذنه قبيح فلولا البعثة لم يعلم حسن التصرفات فيحصل الخوف بالتصرف وبعدمه إذ يجوز العقل طلب المالك فعلا من العبد لا سبيل إلى فعله إلا بالبعثة فيحصل الخوف (ومنها) ان بعض الأفعال حسنة وبعضها قبيحة ثم الحسنة منها

---

(١) وفي النسخ التي بأيدينا هكذا : المقصد الرابع في النبوة قال ... وهذا مخالف لدأبه في هذا الكتاب .

ما يستقل العقل بمعرفة حسنه ومنها ما لا يستقل وكذا القبيحة ومع البعثة يحصل معرفة الحسن والقبح اللذين لا يستقل العقل بمعرفتها و (منها) ان بعض الأشياء نافعة لنا مثل كثير من الأغذية والأدوية وبعضها ضار لنا مثل كثير من السموم والحشائش والعقل لا يدرك ذلك كله وفي البعثة تحصل هذه الفائدة العظيمة (ومنها) ان النوع الانساني خلق لا كغيره من الحيوانات فانه مدني بالطبع يحتاج إلى أمور كثيرة في معاشه لا يتم نظامه إلا بها وهو عاجز عن فعل الأكثر منها إلا بمشاركة ومعاونة والتغلب موجود في الطبائع البشرية بحيث يحصل التنافر المضاد لحكمة الاجتماع فلا بد من جامع يقهرهم على الاجتماع وهو السنة والشرع ولا بد لسنة من شارع يسنها ويقرر ضوابطها ولا بد وأن يتميز ذلك الشخص من غيره من بني نوعه لعدم الاولوية وذلك المائز لا يجوزان يكون مما يحصل من بني النوع لوقوع التنافر في التخصيص فلا بد وان يتميز من قبل الله تعالى بمعجزة ينقاد البشر إلى تصديق مدعيها ويخوفهم من مخالفته ويعدهم على متابعته بحيث يتم النظام ويستقر حفظ النوع الإنساني على كماله الممكن له (ومنها) ان أشخاص البشر متفاوتة في ادراك الكمالات وتحصيل المعارف واقتناء الفضائل فبعضهم مستغن عن معاون لقوة نفسه وكمال ادراكه وشدة استعداده للاتصال بالامور العالية وبعضهم عاجز عن ذلك بالكلية وبعضهم متوسط الحال وتتفاوت مراتب الكمال في هذه المرتبة بحسب قربها من أحد الطرفين وبعدها عن الآخر وفائدة النبي تكميل الناقص من أشخاص النوع بحسب استعداداتهم المختلفة في الزيادة والنقصان (ومنها) ان النوع الانساني محتاج إلى آلات وأشياء نافعة في بقائه كالثياب والمساكن وغيرها وذلك مما يحتاج في تحصيله إلى معرفة عمله والقوة البشرية عاجزة عنه بفائدة [1] النبي ﷺ في ذلك تعليم هذه الصنائع النافعة الخفية (ومنها) ان مراتب الأخلاق وتفاوتها معلوم يفتقر

---

(١) وفائدة (ظ) .

فيه إلى مكمل لتعليم الأخلاق والسياسات بحيث تنتظم أمور الإنسان بحسب بلده ومنزله (ومنها) ان الأنبياء يعرفون الثواب والعقاب على الطاعة وتركها فيحصل للمكلف اللطف ببعثتهم فتجب بعثتهم لهذه الفوائد .

قال : وشبهة البراهمة باطلة بما تقدم .

أقول : احتجت البراهمة على انتفاء البعثة بأن الرسول اما ان يأتي بما يوافق العقول أو بما يخالفها فان جاء بما يوافق العقول لم يكن اليه حاجة ولا فائدة فيه وان جاء بما يخالف العقول وجب رد قوله وهذه الشبهة باطلة بما تقدم في أول الفوائد وذلك أن نقول لم لا يجوز أن يأتوا بما يوافق العقول ويكون الفائدة فيه التأكيد لدليل العقل أو نقول لم لا يجوز أن يأتوا بما لا تقتضيه العقول ولا يهتدى اليه وان لم يكن مخالفاً للعقول بمعنى انه لا يأتوا بما يقتضى العقل نقيضه مثل كثير من الشرائع والعبادات التي لا يهتدى العقل إلى تفصيلها .

المسئلة الثانية : في وجوب البعثة

قال وهي واجبة لاشتمالها على اللطف في التكاليف العقلية .

أقول : اختلف الناس هنا فقالت المعتزلة ان البعثة واجبة وقالت الاشاعرة انها غير واجبة ، احتجت المعتزلة بان التكاليف السمعية الطاف في التكاليف العقلية واللطف واجب فالتكليف السمعي واجب ولا يمكن معرفته إلا من جهة النبي ﷺ فيكون وجود النبي واجباً لأن ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب ، واستدلوا على كون التكليف السمعي لطفاً في العقلي بأن الإنسان إذا كان مواظباً على فعل الواجبات السمعية وترك المناهي الشرعية كان من فعل الواجبات العقلية والانتهاء عن المناهي العقلية أقرب وهذا معلوم بالضرورة لكل عاقل وقد بينا فيما تقدم أن اللطف واجب .

المسئلة الثانية : في وجوب العصمة

قال : ويجب في النبي العصمة ليحصل الوثوق فيحصل الغرض ولوجوب

متابعته وضدها والانكار عليه .

أقول : اختلف الناس هيهنا فجماعة المعتزلة جوزوا الصغائر على الأنبياء اما على سبيل السهو كما ذهب اليه بعضهم أو على سبيل التأويل كما ذهب اليه قوم منهم أو لأنها تقع محبطة [١] بكثرة ثوابهم وذهبت الأشاعرة والحشوية إلى انه يجوز عليهم الصغائر والكبائر إلا الكفر والكذب وقالت الامامية انه يجب عصمتهم عن الذنوب كلها صغيرة كانت أو كبيرة والدليل عليه بوجوه (أحدها) ان الغرض من بعثة الأنبياء عليهم السلام انما يحصل بالعصمة فيجب العصمة تحصيلا للغرض ، وبيان ذلك أن المبعوث اليهم لو جوزوا الكذب على الأنبياء والمعصية جوزوا في أمرهم ونهيهم وأفعالهم التي أمروهم باتباعهم فيها ذلك وحينئذ لا ينقادون إلى امتثال أوامرهم وذلك نقض للغرض من البعثة (الثاني) ان النبي (ع) يجب متابعته فإذا فعل معصية فأما أن يجب متابعته أولا والثاني باطل لانتفاء فائدة البعثة والاول باطل لان المعصية لا يجوز فعلها وأشار بقوله لوجوب متابعته وضدها إلى هذا الدليل لانه بالنظر إلى كونه نبياً يجب متابعته وبالنظر إلى كون الفعل معصية لا يجوز اتباعه (الثالث) انه إذا فعل معصية وجب الانكار عليه لعموم وجوب النهي عن المنكر وذلك يستلزم ايذائه وهو منهى عنه وكل ذلك محال .

قال : وكمال العقل والذكاء والفطنة وقوة الرأي وعدم السهو وكلما ينفر عنه من دنائة الاباء وعهر الامهات والفظاظة والابنه وشبهها والاكل على الطهر وشبهه .

أقول : يجب أن يكون في النبي (ع) هذه الصفات التي ذكرها وقوله وكمال العقل عطف على العصمة أي ويجب في النبي كمال العقل وذلك ظاهر وأن يكون في غاية الذكاء والفطنة وقوة الرأي بحيث لا يكون ضعيف الرأي متردداً

---

(١) من الحبط بالباء الموحدة .

في الامور متحيراً لان ذلك من أعظم المنفرات عنه وان لا يصح عليه السهو لئلا يسهو عن بعض ما أمر بتبليغه وان يكون منزها عن دنائة الآباء وعهر الامهات لان ذلك منفر عنه وأن يكون منزها عن الفظاظة والغلظة لئلا يحصل النفرة عنه وان يكون منزهاً عن الامراض المنفرة نحو الابنة وسلس الريح والجذام والبرص وعن كثير من المباحات الصارفة عن القبول منه القادحة في تعظيمه نحو الاكل على الطريق وغير ذلك لان كل ذلك مما ينفر عنه فيكون منافيا للغرض من البعثة .

المسئلة الرابعة : في الطريق الى معرفة صدق النبي «ع»

قال : وطريق معرفة صدقه ظهور المعجزة على يده وهو ثبوت ما ليس بمعتاد أو نفي ما هو معتاد مع خرق العادة ومطابقة الدعوى .

أقول : لما ذكر صفات النبي (ع) وجب عليه ذكر بيان معرفته وهو شيء واحد هو ظهور المعجزة على يده ونعني بالمعجزة ثبوت ما ليس بمعتاد أو نفي ما هو معتاد مع خرق العادة ومطابقة الدعوى لان الثبوت والنفي سواء في الاعجاز فانه لا فرق بين قلب العصاء حية وبين منع القادر عن رفع أضعف الاشياء وشرطنا خرق العادة لان فعل المعتاد أو نفيه لا يدل على الصدق وقلنا مع مطابقة الدعوى لان من يدعى النبوة ويسند معجزته إلى ابراء الاعمى فيحصل له الصمم مع عدم برء الاعمى لا يكون صادقاً ولا بد في المعجزة من شروط (أحدها) أن يعجز عن مثله أو عما يقاربه الامة المبعوث اليها (الثاني) أن يكون من قبل الله تعالى أو بأمره (الثالث) أن يكون في زمان التكليف لان العادة تنتقض عند اشراط الساعة (الرابع) أن يحدث عقيب دعوى المدعي للنبوة أو جار يا مجرى ذلك ونعنى بالجاري مجرى ذلك أن يظهر دعوة النبي في زمانه وانه لا يدعي النبوة غيره ثم يظهر المعجزة بعد أن يظهر معجزاً آخر

عقيب دعواه فيكون ظهور الثاني كالمتعقب لدعواه لأنه يعلم تعلقه بدعواه ولأنه لأجله ظهر كالذي عقيب دعواه (الخامس) أن يكون خارقاً للعادة .

المسئلة الخامسة : في الكرامات

قال : وقصة مريم وغيرها تعطي جواز ظهورها على الصالحين .

أقول : اختلف الناس هنا فذهب جماعة من المعتزلة إلى المنع من اظهار المعجزة على الصالحين كرامة لهم ومن اظهارها على العكس على الكذابين اظهارها لكذبهم وجوزه أبو الحسين منهم وجماعة أخرى من المعتزلة والاشاعرة وهو الحق واستدل المصنف (ره) بقصة مريم فانها تدل على ظهور معجزات عليها وغيرها مثل قصة آصف وكالاخبار المتواترة المنقولة عن علي وغيره من الائمة عليهم السلام وحمل المانعون قصة مريم على انها ارهاص[1] لعيسى عليه السلام وقصة آصف على انها معجزة لسليمان عليه السلام مع بلقيس كأنه يقول ان بعض اتباعي يقدر على هذا مع عجزكم عنه ولهذا اسلمت بعد الوقوف على معجزاته وقصة علي عليه السلام تكملة معجزات النبي صلى الله عليه وآله .

قال : ولا يلزم خروجه عن الاعجاز ولا النفور ولا عدم التميز ولا ابطال دلالته ولا العمومية .

أقول : هذه وجوه استدل بها المانعون من المعتزلة (الاول) انه قالوا لو جاز ظهور المعجزة على يد غير الانبياء اكراماً لهم لجاز ظهورها عليهم وان لم يعلم بها غيرهم لان الغرض هو سرورهم وإذا جاز ذلك بلغت في الكثرة إلى

---

(١) اختلفوا في ظهور المعجزة على سبيل الارهاص وهو احداث أمر خارق للعادة دال على بعثة النبي «ص» قبل بعثته : انه هل يجوز أم لا واختار المصنف فيما يأتي من كلامه الجواز بظهور معجزات نبينا قبل نبوته مثل انكسار ايوان كسرى وانطفاء نار فارس وتظليل الغمام وتسليم الاحجار عليه «ص» .

خروجها عن حد الاعجاز ، والجواب المنع عن الملازمة لان خروجها عن حد الاعجاز وجه قبيح ونحن انما نجوز ظهور المعجزة إذا خلا عن جهات القبح فيجوز ظهورها ما لم تبلغ في الكثرة إلى حد خروجها عن الاعجاز (الثاني) قالوا لو جاز ظهور المعجزة على غير النبي لزم التنفير عن الانبياء إذ علة وجوب طاعتهم ظهور المعجزة عليهم فإذا شاركهم في ذلك من لا يجب طاعته هان موقعهم ولهذا قالوا لو أكرم الرئيس بنوع ما كل أحد هان موقع ذلك النوع بمن لا يستحق الاكرام، والجواب المنع من انحطاط مرتبة الاعجاز كما لو ظهر على نبي آخر فانه لو لم يظهر إلا على نبي واحد لكان موقعه أعظم وكما لا يلزم الاهانة مع ظهوره على جماعة من الانبياء كذا لا يلزم الاهانة مع ظهوره على الصالحين (الثالث) احتجاج أبي هاشم قال المعجزة تدل بطريق الابانة والتخصيص وفسره قاضي القضاة بأن المعجزة تدل على تميز النبي (ع) عن غيره إذ أفراد الامة مشاركون له في الانسانية ولوازمها فلولا المعجزة لما تميز عنهم فلو شاركه غيره فيه لم يحصل الامتياز ، والجواب ان امتياز النبي (ع) يحصل بالمعجزة واقتران دعوى النبوة وهذا شيء يختص به دون غيره ولا يلزم من مشاركة غيره له في المعجزة مشاركته له في كل شيء (الرابع) لو جاز اظهار المعجزة على غير النبي لبطلت دلالته على صدق مدعي النبوة والتالي باطل فالمقدم مثله، بيان الملازمة ان ثبوت المعجزة في غير صورة النبوة ينفي اختصاصه بها وحينئذ لا يظهر الفرق بين مدعي النبوة وغيرها بالمعجزة فيبطل دلالته إذ لا دلالة للعام على الخاص (وجوابه) المنع من الملازمة لان المعجزة مع الدعوى مختص بالنبي عليه‌السلام فإذا ظهرت المعجزة على شخص فاما أن يدعي النبوة أو لا فان ادعاها علمنا صدقه إذ اظهار المعجزة على يد الكاذب قبيح عقلا وإن لم يدع النبوة لم يحكم بنبوته فالحاصل ان المعجزة لا تدل على النبوة ابتداء بل تدل على صدق الدعوى فان تضمنت الدعوى النبوة دلت المعجزة على تصديق

المدعي في دعواه ويستلزم ذلك ثبوت النبوة (الخامس) قالوا لو جاز اظهار المعجزة على صادق ليس بنبي لجاز اظهارها على كل صادق فجاز اظهار المعجزة على المخبر بالشبع والجوع وغيرهما ، والجواب انه لا يلزم العمومية أي لا يلزم اظهار المعجزة على كل صادق إذ نحن انما نجوز اظهارها على مدعي النبوة او الصالح اكراماً لهما وتعظيما وذلك لا يحصل لكل مخبر بصدق .

قال : ومعجزاته عليه وآله السلام قبل النبوة تعطي الارهاص .

أقول اختلف الناس هنا فالذين منعوا الكرامات منعوا من اظهار المعجزة على سبيل الارهاص إلا جماعة منهم وجوزه الباقون واستدل المصنف (ر ه) على تجويزه بوقوع معجزات الرسول ﷺ قبل النبوة كما نقـــل من انشقاق ايوان الكسرى وغور ماء بحر ساوه وانطفاء نار فارس وقصة اصحاب الفيل والغمام الذي كان يظلله عن الشمس وتسليم الاحجار عليه وغير ذلك مما ثبت له عليه وآ له السلام قبل النبوة .

قال : وقصة مسيلمة وفرعون وابراهيم تعطي جواز اظهـــار المعجزة على العكس .

أقول : اختلف الناس هنا فالذين منعوا الكرامات منعوا من اظهار المعجزة على يد الكذابين على العكس من دعواهم اظهاراً لكذبهم واستدل المصنف (ره) بالوقوع على الجواز كما نقـل عن مسيلمة الكذاب لما ادعي النبوة فقيل له إن رسول الله ﷺ دعا لأعور فرد الله عينه الذاهبة فدعا لأعور فذهبت عينــه الصحيحة وكما نقل ان ابراهيم عليه السلام لما جعل الله تعالى عليه النار برداً وسلاماً قال عند ذلك نمرود انما صارت النار كذلك هيبة مني فجائته نار في تلك الحال فاحترقت لحيته (لا يقال) يكفي في التكذيب ترك المعجزة عقيب دعواهم فبقي اظهار المعجزة على العكس خرقا للعادة من غير فائدة فيكون عبثاً (لانا نقول) قد يتضمن المصلحة اظهاره على العكس اظهاراً لتكذيبه في الحال بحيث يزول

الشك لتجويز ان يقال تأخر المعجزة عقيب الدعوى قد يكون لمصلحة ثم توجد بعد وقت آخر فلا يحصل الجزم التام بالتكذيب .

المسئلة السادسة : في وجوب البعثة في كل وقت

قال : ودليل الوجوب يعطي العمومية .

اقول : اختلف الناس هنا فقال جماعة من المعتزلة ان البعثة لا تجب في كل وقت بل في حال دون حال وهو ما إذا كانت المصلحة في البعثة ، وقال علماء الامامية انه تجب البعثة في كل وقت بحيث لا يجوز خلو زمان من شرع نبي وقالت الاشاعرة لايجب البعثة في كل وقت لانهم ينكرون الحسن والقبح العقليين وقد مضى البحث معهم واستدل المصنف (ره) على وجوب البعثة في كل وقت بان دليل الوجوب يعطي العمومية أي دليل وجوب البعثة يعطي عمومية الوجوب في كل وقت لأن في بعثته زجراً عن القبائح وحثاً على الطاعة فيكون لطفاً ولأن فيه تنبيه الغافل وازالة الاختلاف ودفع الهرج والمرج وكل ذلك من المصالح الواجبة التي لا تتم إلا بالبعثة فتكون واجبة في كل وقت .

قال : ولا تجب الشريعة .

اقول : اختلف الشيخان هنا فقال أبو علي يجوز بعثة نبي لتأكيد ما في العقول ولا يجب أن يكون له شريعة وقال أبو هاشم واصحابه لا يجوز أن يبعث إلا بشريعة لأن العقل كاف في العلم بالعقليات فالبعثة تكون عبثا والجواب انه يجوز أن يكون البعثة قد اشتملت على نوع من المصلحة بان يكون العلم بنبوته ودعائه اياهم إلى ما في العقول مصلحة لهم فلا تكون البعثة عبثاً ويجب عليهم النظر فى معجزته فيحصل لهم مصلحة لا تحصل بدون البعثة واحتج أبو علي بأنه يجوز بعثة النبي بعد النبي بشريعة واحدة وكذا يجوز بعثة نبي بمقتضى ما في العقول .

المسئلة السابعة : في نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وآله

قال : وظهور معجزة القرآن وغيره مع اقتران دعوة نبينا محمد ﷺ يدل على نبوته والتحدى مع الامتناع وتوفر الدواعي يدل على الاعجاز والمنقول معناه متواتراً من المعجزات يعضده .

أقول : لما فرغ من البحث في النبوة مطلقاً شرع في اثبات نبوة نبينا محمد عليه وآله الصلوة والسلام والدليل عليه انه ظهرت المعجزة على يده وادعى النبوة فيكون صادقا اما ظهور المعجزة على يده فلوجهين (الاول) أن القرآن معجزة وقد ظهر على يده اما اعجاز القرآن فقد تحدى به فصحاء العرب لقوله تعالى (فأتوا بسورة من مثله) (فأتوا بعشر سور مثله مفتريات) (قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا) والتحدى مع امتناعهم عن الاتيان بمثله مع توفر الدواعي عليه اظهاراً لفضلهم وابطالا لدعواه وسلامته من القتل يدل على عجزهم وعدم قدرتهم على المعارضة واما ظهوره على يده فبالتواتر (الثاني) انه نقل عنه معجزات كثيرة كينبوع الماء من بين اصابعه ﷺ حتى اكتفى الخلق الكثير من الماء القليل بعد رجوعه من غزوة تبوك وكفور ماء بئر الحديبية لما استقاه اصحابه بالكلية ونشفت البئر ودفع سهمه إلى البراء بن عازب وأمره بالنزول وغرزه في البئر فغرزه فكثر الماء في الحال حتى خيف على البراء من الغرق وتفل عليه السلام في بئر قوم شكوا اليه ذهاب ماءها في الصيف حتى انفجر الماء الزلال منها فبلغ أهل اليمامة ذلك فسألوا مسيلمة لما قل ماء بئرهم ذلك فتفل فيها فذهب الماء اجمع ولما نزل قوله تعالى (وانذر عشيرتك الاقربين) قال لعلي شق فخذ شاة وجئني بعس [1] من لبن وادع لي من بني ابيك بني هاشم ففعل علي ذلك ودعاهم وكانوا اربعين رجلاً وأكلوا حتى شبعوا ما يرى فيه إلا أثر اصابعهم وشربوا من

---

(١) العس : القدح أو الاناء الكبير .

العس حتى اكتفوا واللبن على حاله فلما اراد أن يدعوهم إلى الاسلام قال أبو لهب كاد أن يسحركم محمد فقاموا قبل ان يدعوهم إلى الله تعالى فقال لعلي افعل مثل ما فعلت ففعل مثل ذلك في اليوم الثاني فلما اراد أن يدعوهم عـاد أبو لهب الى كلامه فقال لعلي عليه‌السلام افعـل مثل ما فعلت ففعل مثل ذلك في اليوم الثالث فبايع علي عليه‌السلام على الخلافة بعده ومتابعته وذبح له جابر بن عبدالله عناقا [١] يوم الخندق وخبز له صاع شعير ثم دعاه عليه‌السلام فقال أنا واصحابي فقـال نعم ثم جاء إلى امرأته وأخبرها بذلك فقالت له أنت قلت امض وأصحابك ؟ فقال لا بل هو لما قال انا واصحابي قلت نعم فقالت هو أعرف بما قال فلما جاء عليه وآله السلام قال ما عندكم قال ما عندنا إلا عنـاق في التنور وصاع من شعير خبزناه فقال أقعد اصحابي عشرة عشرة ففعل وأكلوا كلهم ، وسبح الحصا في كفه عليه‌السلام وشهد الذئب له بالرسالة فإن رهبـان بن أوس كان يرعى غنماً له فجاء ذئب فاخذ شاة منها فسعى نحوه فقال له الذئب العجب من أخـذي شاة هذا محمد يدعو إلى الحق فـلا تجيبونه فجاء إلى النبي وأسلم وكان يدعي مكلم الذئب، وتفل في عين علي عليه‌السلام لما رمدت فلم ترمد بعد ذلك أبداً ودعا له بأن يصرف الله تعالى عنه الحر والبرد وكان لباسه في الصيف والشتاء واحداً، وانشق له القمر ودعا الشجرة فاجابته وجائته تخد الأرض من غير جاذب ولا دافع ثم رجعت الى مكانها وكان يخطب عند الجذع فاتخذ منبراً فانتقل اليه فحن الجذع اليه حنين الناقة الى ولدها فالتزمه فسكن، وأخبرنا بالغيوب في مواضع كثيرة كما أخبر بقتل الحسين وموضع القتل به فقتل في ذلك الموضع وأخبر بقتل ثابت ابن قيس بن شماس فقتل بعده وأخبر اصحابه بفتح مصر واوصاهم بالقبط خيراً فان لهم ذمة ورحما وأخبرهم بادعاء مسيلمة النبوة باليمامة وادعاء العبسي النبوة بصنعاء وانهما سيقتلان فقتل فيروز الديلمي العبسي قرب وفاة النبي صلى‌الله‌عليه‌وآله وقتل

---

(١) العناق : الانثى من اولاد المعز قبل استكمالها السنة (المنجد) .

خالد بن الوليد مسيلمة وأخبر عليا عليه السلام بخبر ذي الثدية وسيأتي ودعا على عتبة بن أبي لهب لما تلا عليه السلام والنجم فقال عتبة كفرت برب والنجم بتسليط كلب الله عليه فخرج عتبة الى الشام فخرج الأسد فارتعدت فرائصه فقال له اصحابه من أي شيء ترتعد فقال ان محمداً دعا عليّ فوالله ما اظلت السماء على ذي لهجة أصدق من محمد ثم حاط القوم بانفسهم ومتاعهم عليه فجاء الأسد يهمش رؤوسهم واحداً واحداً حتى انتهى اليه فضغمه ضغمة ففزع منه وأخبر بموت النجاشي وقتل زيد بن حارثة بموته فأخبر عليه السلام بقتله في المدينة وان جعفراً أخذ الراية ثم قال قتل جعفر ثم توقف وقفة ثم قال وأخذ الراية عبدالله ابن رواحة ثم قال وقتل عبدالله بن رواحة وقام عليه السلام إلى بيت جعفر واستخرج ولده ودمعت عيناه ونعى جعفراً إلى اهله ثم ظهر الأمر كما اخبر عليه السلام وقال لعمار تقتلك الفئة الباغية فقتله أصحاب معاوية ولاشتهار هذا الخبر لم يتمكن معاوية من دفعه واحتال على العوام فقال قتله من جاء به فعارضه ابن عباس وقال لم يقتل الكفار إذن حمزة وانما قتله رسول الله صلى الله عليه وآله لأنه هو الذي جاء به اليهم حتى قتلوه وقال لعلي عليه السلام ستقاتل بعدي الناكثين والقاسطين والمارقين فالناكثون طلحة وزبير لانهما بايعاه ونكثا والقاسطون هم الظالمون وهم معاوية وأصحابه لأنهم ظلمة بغاة والمارقون هم الخارجون عن الملة وهم الخوارج وهذه المعجزات بعض ما نقل واقتصرنا على هذا القدر لكثرتها وبلوغ الغرض بهذه وقد أوردنا معجزات اخرى في كتاب نهاية المرام .

قال : واعجاز القرآن قيل لفصاحته وقيل لاسلوبه وفصاحته معا وقيل للصرفة والكل محتمل .

أقول : اختلف الناس هنا فقال الجبائيان ان سبب اعجاز القرآن فصاحته وقال أهل الحق هو الفصاحة والاسلوب معاً وعنى بالاسلوب الفن والضرب وقال النظام والمرتضى هو الصرفة بمعنى أن الله تعالى صرف العرب ومنعهم عن المعارضة ، واحتج الاولون بان المنقول من العرب انهم كانوا يستعظمون فصاحته

ولهذا اراد النابغة الاسلام لما سمع القرآن وعرف فصاحته فصده أبو جهل وقال له يحرم عليك الاطيبين وأخبر الله تعالى عنهم بذلك في قوله (انه فكر وقدر فقتل كيف قدر ثم قتل كيف قدر ثم نظر) إلى آخر الآية ولأن الصرفة لو كان سبباً في الاعجاز لوجب ان يكون في غاية الركاكة لأن الصرفة عن الركيك ابلغ في الاعجاز والتالي باطل بالضرورة ، واحتج السيد المرتضى بان العرب كانوا قادرين على الالفاظ المفردة وعلى التركيب وانما منعوا عن الاتيان بمثله تعجيزاً لهم عما كانوا قادرين عليه وكل هذه الاقسام محتملة .

قال : والنسخ تابع للمصالح .

أقول : هذا إشارة إلى الرد على اليهود حيث قالوا بدوام شرع موسى عليه السلام قالوا لأن النسخ باطل لأن المنسوخ ان كان مصلحة قبح النهى عنه وان كان مفسدة قبح الأمر به وإذا بطل النسخ لزم القول بدوام شرع موسى عليه السلام وتقرير الجواب أن نقول الاحكام منوطة بالمصالح والمصالح تتغير بتغير الاوقات وتختلف باختلاف المكلفين فجاز أن يكون الحكم المعين مصلحة لقوم وفي زمان فيؤمر به ويكون مفسدة لقوم وفي زمان آخر فينهى عنه .

قال : وقد وقع حيث حرم على نوح بعض ما احل لمن تقدم واوجب الختان بعد تأخره وحرم الجمع بين الاختين وغير ذلك .

أقول : هذا تأكيد لإبطال قول اليهود المانعين من النسخ فإنه بين اولاً جواز وقوعه وههنا بين وقوعه في شرعهم وذلك في مواضع منها انه قد جاء في التورية أن الله تعالى قال لآدم وحواء عليهما السلام قد أبحت لكما كلما دب على وجه الأرض فكانت له نفس حية وورد فيها انه قال لنوح عليه السلام خذ معك من الحيوان الحلال كذا ومن الحيوان الحرام كذا فحرم على نوح عليه السلام بعض ما اباحه لآدم عليه السلام ومنها انه اباح لنوح تأخير الختان إلى وقت الكبر وحرمه على غيره من الانبياء واباح لابراهيم عليه السلام تأخير ختان ولده اسماعيل إلى حال

كبره وحرم على موسى عليه السلام تأخير الختان عن سبعة ايام ، ومنها انه اباح لآدم عليه السلام الجمع بين الاختين وحرم على موسى عليه السلام .

قال : وخبرهم عن موسى عليه السلام بالتأبيد مختلق [١] ومع تسليمه لا يدل على المراد قطعا .

اقول : إن جماعة اليهود جوزوا عقلاً وقوع النسخ ومنعوا من نسخ شريعة موسى عليه السلام وتمسكوا بما روى عن موسى عليه السلام انه قال تمسكوا بالسبت ابداً والتأبيد يدل على الدوام ودوام الشرع بالسبت ينفي القول بنبوة محمد ﷺ والجواب من وجوه (الاول) ان هذا الحديث مختلق ونسب إلى ابن الراوندي (الثاني) لو سلمنا نقله لكن اليهود انقطع تواترهم لأن بخت نصر استأصلهم وافناهم حتى لم يبق منهم من يوثق بنقله (الثالث) إن لفظة التأبيد لا تدل على الدوام قطعا فإنها قد وردت في التورية لغير الدوام كما في العبد انه يستخدم ست سنين ثم يعرض عليه العتق في السابعة فان ابى العتق ثقب اذنه واستخدم ابداً وفي موضع آخر يستخدم خمسين سنة ، وامروا في البقرة التي كلفوا بذبحها أن يكون لهم ذلك سنة ابداً ثم انقطع تعبدهم بها وفي التورية قربوا إلى كل يوم خروفين خروف غدوة وخروف عشية بين المغارب قربانا دائما لاحقاً بكم وانقطع تعبدهم به وإذا كان التأبيد في هذه الصور لا يدل على الدوام انتفت دلالته هنا قطعاً واقصى ما في الباب انه يدل ظاهراً لكن ظواهر الالفاظ قد تترك لوجود الادلة المعارضة لها .

قال : والسمع يدل على عموم نبوته عليه وآله السلام .

اقول : ذهب قوم من النصارى إلى أن محمداً ﷺ مبعوث إلى العرب خاصة والسمع يكذب قولهم هذا قال الله تعالى (لا نذركم ومن بلغ) وقال تعالى (وما ارسلناك إلا كافة للناس) وسورة الجن تدل على بعثه عليه السلام اليهم

---

(١) اختلق الكذب : افتراه – (المنجد)

وقال عليه وآله السلام (بعثت إلى الاسود والاحمر) لا يقال كيف يصح ارساله الى من لا يفهم خطابه وقد قال تعالى (وما ارسلنا من رسول إلا بلسان قومه) لانا نقول لا استبعاد في ذلك بأن يترجم خطابه لمن لا يفهم لغته مترجم وليس في الآية انه تعالى ما ارسل رسولا إلا إلى من يفهم لسانه وانما أخبر بانه ما ارسله إلابلسان قومه وجوز قاضي القضاةفي يأجوج ومأجوج احتمالين (احدهما) ان لا يكونوا مكلفين أصلا وان كانوا مفسدين في الأرض كالبهائم المفسدة في الارض (والثاني) ان يكونوا مكلفين وقد بلغتهم دعوته عليه وآله السلام بان يقربوا من الامكنة التي يسمعون فيها كلام من هو وراء السد وجوز بعض الناس ان يكون في بعض البقاع من لم يبلغه دعوته عليه السلام فلا يكون مكلفا بشريعته وعندي أن المراد بذلك ان كان عدم تكليفهم مطلقا سواء بلغتهم بعد ذلك الدعوة أم لا فهو باطل قطعا لما بينا من عموم نبوته عليه وآله السلام وان كان المراد انهم غير مكلفين ما داموا غير عالمين فاذا بلغتهم الدعوة صاروا مكلفين بها فهو حق .

قال : وهو افضل من الملائكة وكذا غيره من الانبياء (ع) لوجود المضاد للقوة العقلية وقهره على الانقياد عليها .

أقول : اختلف الناس هنا فذهب اكثر المسلمين إلى ان الانبياء عليهم السلام افضل من الملائكة وذهب آخرون منهم وجماعة الاوائل إلى أن الملائكة عليهم السلام افضل واستدل الاولون بوجوه ذكر المصنف منها وجها للاكتفاء به وهو ان الانبياء عليهم السلام قد وجد فيهم القوة الشهوية والقوة الغضبية وساير القوى الجسمانية كالخيالية والوهمية وغير ذلك وأكثر أحكام هذه القوى يضاد حكم القوة العقلية ويمانعها حتى ان اكثر الناس يلتجىء إلى قوة الشهوة والغضب والوهم ويترك مقتضى القوة العقلية والانبياء عليهم السلام يقهرون قوى طبائعهم ويفعلون بحسب مقتضى قواهم العقلية ويعرضون عن القوى الشهوانية وغيرها

من القوى الجسمانية فتكون عباداتهم وأفعالهم أشق من عبادات الملائكة حيث خلوا عن هـذه القوى وإذا كانت عباداتهم أشق كانوا أفضل لقوله عليه وآله السلام أفضل الأعمال أحمزها وهيهنا وجوه اخر من الطرفين ذكرناها في كتاب نهاية المرام .

قال : المقصد الخامس : في الامامة - الامام لطف فيجب نصبه على الله تعالى تحصيلاً للغرض .

أقول : في هذا المقصد مسائل :

المسئلة الاولى : في ان نصب الامام واجب على الله تعالى

اختلف الناس هنا فذهب الأصم من المعتزلة وجماعة مـن الخوارج إلى نفي وجوب نصب الامـام وذهب الباقـون إلى الوجوب لكن اختلفوا فالجبائيان وأصحاب الحديث والأشعرية قالوا انه واجب سمعاً لا عقلاً ، وقال أبو الحسين البصري والبغداديون والامامية انه واجب عقلا ثم اختلفوا فقالت الامامية ان نصبه واجب على الله تعالى وقال أبو الحسين والبغداديون انه واجب على العقلاء واستدل المصنف (ره) على وجوب نصب الامام على الله تعالى بأن الامام لطف واللطف واجب أما الصغرى فمعلومة للعقلاء إذ العلم الضروري حاصل بأن العقلاء متى كان لهم رئيس يمنعهم عن التغالب والتهاوش ويصدهم عـن المعاصي ويعدهم ويحثهم على فعل الطاعات ويبعثهم على التناصف والتعادل كانوا إلى الصلاح أقرب ومن الفساد أبعد وهذا أمر ضروري لا يشك فيه العاقـل وأما الكبرى فقد تقدم بيانها .

قال : والمفاسد معلومة الانتفاء وانحصار اللطف فيه معلوم للعقلاء ووجوده لطف وتصرفه لطف آخر وعدمه منا .

أقول : هذه اعتراضات على دليل أصحابنا مع اشارة إلى الجـوابات عنها

(الأول) قال المخالف : كون الامامة قد اشتملت على وجه اللطف لا يكفي في وجوبها على الله تعالى بخلاف المرفة التي كفى وجه الوجوب فيه علينا لانتفاء المفاسد في ظننا أما في حقه تعالى فلا يكفي وجه الوجوب ما لم يعلم انتفاء المفاسد ولا يكفي الظن بانتفائها فلم لا يجوز اشتمال الامامة على مفسدة لا نعلمها فلا تكون واجبة عليه تعالى (والجواب) ان المفاسد معلومة الانتفاء عن الامامة لأن المفاسد محصورة معلومة إذ لا يجب علينا اجتنابها اجمع وانما يجب اجتنابها إذا علمناها لأن التكليف بغير المعلوم محال وتلك الوجوه منتفية عن الامامة فيبقى وجه اللطف خالياً عن المفسدة فيجب عليه تعالى ولأن المفسدة لو كانت لازمة للامامة لم ينفك عنها والتالي باطل قطعاً ولقوله تعالى (اني جاعلك للناس اماماً) وان كانت مفارقة جاز انفكاكها عنها فيجب على تقدير الانفكاك (الثاني) قالوا الامامة انما تجب لو انحصر اللطف فيها فلم لا يجوز أن يكون هناك لطف آخر يقوم مقام الامامة فلا تتعين الامامة اللطفية فلا تجب على التعيين (والجواب) ان انحصار اللطف الذي ذكرناه في الامامة معلوم للعقلاء ولهذا يلتجيء العقلاء في كل زمان وكل صقع إلى نصب الرؤساء دفعاً للمفاسد الناشئة من الاختلاف (الثالث) قالوا الامام انما يكون لطفاً إذا كان متصرفاً بالأمر والنهي وانتم لا تقولون به فما تعتقدونه لطفاً لا تقولون بوجوبه وما تقولون بوجوبه ليس بلطف (والجواب) ان وجود الامام بنفسه لطف لوجوه (أحدها) انه يحفظ الشرائع ويحرسها عن الزيادة والنقصان (وثانيها) ان اعتقاد المكلفين بوجود الامام وتجويز انفاذ حكمه عليهم في كل وقت سبب لردعهم عن الفساد ولقربهم إلى الصلاح وهذا معلوم بالضرورة(وثالثها) ان تصرفه لا شك انه لطف وذلك لا يتم الا بوجوده فيكون وجوده بنفسه لطفاً وتصرفه لطفاً آخر والتحقيق ان نقول لطف الامامة يتم بامور(منها) ما يجب على الله تعالى وهو خلق الامام وتمكينه بالتصرف والعلم والنص عليه باسمه ونسبه وهذا قد فعله الله تعالى

(ومنها) ما يجب على الامام وهو تحمله للامامة وقبوله لها وهذا قد فعله الامام (ومنها) ما يجب على الرعية وهو مساعدته والنصرة له وقبول أوامره وامتثال قوله وهذا لم يفعله الرعية فكان منع اللطف الكامل منهم لا مـن الله تعالى ولا من الامام .

المسئلة الثانية : في ان الامام يجب أن يكون معصوماً

قال : وامتناع التسلسل يوجب عصمته ولانه حافظ للشرع ولوجوب الانكار عليه لو اقدم على المعصية فيضاد أمر الطاعة ويفوت الغرض من نصبه ولانحطاط درجته عن أقل العوام .

أقول: ذهبت الامامية والاسماعيلية إلى ان الامام يجب أن يكون معصوماً وخالف فيه جميع الفرق والدليل على ذلك وجوه (الأول) ان الامـام لو لم يكن معصوماً لزم التسلسل والتالي باطل فالمقدم مثله، بيان الشرطية ان المقتضي لوجوب نصب الامام هو تجويز الخطأ على الرعية فلو كان هذا المقتضى ثابتاً في حق الامام وجب ان يكون له امام آخر ويتسلسل أو ينتهي إلى امام لا يجوز عليه الخطأ فيكون هو الامام الأصلي (الثاني) ان الإمام حافظ للشرع فيجب أن يكون معصوما أما المقدمة الأولى فلأن الحافظ للشرع ليس هو الكتاب لعدم احاطته بجميع الأحكام التفصيلية ولا السنة لذلك أيضا ولا اجماع الامة لان كل واحد منهم على تقدير عدم المعصوم فيهم يجوز عليه الخطأ فالمجموع كذلك ولان اجماعهم ليس لدلالة والا لاشتهرت ولا لامارة إذ يمتنع اتفـاق الناس في سائر البقاع على الامارة الواحدة كما يعلم بالضرورة عدم اتفاقهم على أكل طعام معين في وقت واحد ولا لهما فيكون باطلا ولا للقياس لبطلان القول به على ما ظهر في أصول الفقه وعلى تقدير تسليمه فليس بحافظ للشرع بالاجماع ولا للبرائة الاصلية لانه لو وجب المصير اليها لما وجب بعثة الانبياء وللاجماع على عـدم

حفظها الشرع فلم يبق إلا الامام فلو جاز الخطأ عليه لم يبق وثوق بما تعبدنا الله تعالى به وما كلفناه وذلك يناقض الغرض من التكليف وهو الانقياد إلى مراد الله تعالى (الثالث) انه لو وقع منه الخطأ لوجب الانكار عليه وذلك يضاد أمر الطاعة له بقوله تعالى (اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولى الأمرمنكم) (الرابع) انه لو وقع منه المعصية لزم نقض الغرض من نصب الامام والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية ان الغرض من امامته انقياد الامة له وامتثال اوامره واتباعه فيما يفعله فلو وقعت المعصية منه لم يجب شيء من ذلك وهو مناف لنصبه (الخامس) انه لو وقع منه المعصية لزم أن يكون اقل درجة من العوام لأنعقله أشد ومعرفته بالله تعالى وعقابه وثوابه أكثر فلو وقع منه المعصية كان أقل حالا من الرعية وكل ذلك باطل قطعا .

قال : ولا ينافي العصمة القدرة .

أقول : اختلف القائلون بالعصمة في ان المعصوم هل يتمكن من فعل المعصية ام لا فذهب قوم منهم إلى عدم تمكنه من ذلك وذهب آخرون إلى تمكنه منها اما الاولون فمنهم من قال أن المعصوم مختص في بدنه أو نفسه بخاصه تقتضي امتناع اقدامه على المعصية ومنهم من قال ان العصمة هو القدرة على الطاعة وعدم القدرة على المعصية وهو قول ابي الحسين البصري واما الآخرون الذين لم يسلبوا القدرة فمنهم من فسرها بأنه الأمر الذي يفعله الله تعالى بالعبد من الالطاف المقربة إلى الطاعات التي يعلم معها انه لا يقدم على المعصية بشرط أن لا ينتهي ذلك الأمر إلى الالجاء ومنهم من فسرها بانها ملكة نفسانية لا يصدر عنصاحبها معها المعاصي وآخرون قالوا المعصية لطف يفعله الله تعالى بصاحبه لا يكون معه داع إلى ترك الطاعة وارتكاب المعصية واسباب هذا اللطف أمور أربعة (أحدها) ان يكون لنفسه أو لبدنه خاصة تقتضي ملكة مانعة من الفجور وهذه الملكة مغايرة للفعل (الثاني) ان يحصل له علم بمثالب المعاصي ومناقب

الطاعات (الثالث) تأكيد هذا المعلوم بتتابع الوحي والالهام من الله تعالى (الرابع) مؤاخذته على ترك الأولى بحيث يعلم انه لا يتركه مهملا بل يضيق عليه الأمر في غير الواجب من الأمور الحسنة فإذا اجتمعت هذه الأمور كان الانسان معصوما والمصنف (ره) اختار المذهب الثاني وهو ان العصمة لا تنافى القدرة بل المعصوم قادر على فعل المعصية وإلا لما استحق المدح على ترك المعصية ولا الثواب ولبطل الثواب والعقاب في حقه فكان خارجا عن التكليف وذلك باطل بالاجماع وبالنقل في قوله تعالى (قل انما انا بشر مثلكم يوحي الي) .

المسئلة الثالثة : في ان الامام يجب ان يكون افضل من غيره

قال : وقبح تقديم المفضول معلوم ولا ترجيح في المساوي .

اقول : الامام يجب ان يكون افضل من رعيته لأنه اما ان يكون مساويا لهم أو انقص منهم او افضل والثالث هو المطلوب والاول محال لأنه مع التساوى يستحيل ترجيحه على غيره بالامامة والثاني ايضاً محال لأن المفضول يقبح عقلا تقديمه على الفاضل ويدل عليه ايضاً قوله تعالى (افمن يهدى إلى الحق أحق ان يتبع أمن لا يهدي إلا ان يهدى فما لكم كيف تحكمون) ويدخل تحت هذا الحكم كون الامام أفضل في العلم والدين والكرم والشجاعة وجميع الفضائل النفسانية والبدنية .

المسألة الرابعة : في وجوب النص على الامام

قال : والعصمة تقتضي النص وسيرته (ع) .

اقول : ذهبت الامامية خاصة إلى ان الإمام يجب ان يكون منصوصاً عليه وقالت العباسية ان الطريق الى تعيين الامام النص أو الميراث وقالت الزيدية تعيين الامام بالنص او الدعوة إلى نفسه وقال باقي المسلمين الطريق انما هو النص أو اختيار أهل الحل والعقد والدليل على ما ذهبنا اليه وجهان (الاول) انا قد بينا انه يجب ان يكون الامام معصوما والعصمة أمر خفي لا يعلمها إلا الله تعالى

فيجب ان يكون نصبه من قبله تعالى لأنه العالم بالشرط دون غيره (الثاني)ان النبي صلى الله عليه وآله كان أشفق على الناس من الوالد على ولده حتى انه عليه وآله السلام ارشدهم الى اشياء لا نسبة لها الى الخليفة بعده كما ارشدهم في قضاء الحاجة الى امور كثيرة مندوبة وغيرها من الوقايع وكان عليه وآله السلام إذا سافر عن المدينة يوماً أو يومين استخلف فيها من يقوم بأمر المسلمين ومن هذه حاله كيف ينسب اليه اهمال امته وعدم ارشادهم في أجل الاشياء واسناهـا واعظمها قدراً واكثرها فائدة واشد حاجة اليها وهو المتولي لامورهم بعده فوجب من سيرته عليه السلام نصب امام بعده والنص عليه وتعريفهم اياه وهذا برهان لمي .

المسألة الخامسة : في ان الامام بعد النبي (ص) بلا فصل على بن ابي طالب (ع)

قال : وهما مختصان بعلي

أقول : العصمة والنص مختصان بعلى إذ الامة بين قائلين احدهما لم يشترطهما وقد بينا بطلان قول الاوايل فانحصر الحق في قول الفريق الثاني وكل من اشترطهما قال ان الامام هو علي (ع) .

قال : للنص الجلي في قوله (ع) سلموا عليه بامرة المؤمنين وانت الخليفة بعدي وغيرهما .

أقول : هذا دليل ثان على ان الامـام هو علي عليه السلام وهو النص الجلي من رسول الله صلى الله عليه وآله في مواضع وتواترت به احاديث الامامية ونقلهـا غيرهم نقلا شائعا ذائعا (منهـا) انه لما نزل قوله تعالى (وانذر عشيرتك الاقربين) أمر رسول الله صلى الله عليه وآله أبا طالب عليه السلام ان يصنع له طعاما وجمـع بني عبد المطلب فقال لهم أيكم يوازرني ويعينني فيكون أخي وخليفتي من بعدي ووصيي فقال علي عليه السلام انا ابايعك وأوزرك فقال رسول الله هـذا أخي ووصيي وخليفتي من بعدي ووارثي فاسمعوا اليه وأطيعوا له ولقوله صلى الله عليه وآله (أنت أخي ووصيي

وخليفتي بعدي وقاضي ديني) (ومنها) لما آخى بين الصحابة ولم يتخلف سوى علي عليه السلام فقال يا رسول الله آخيت بين الصحابة دوني فقال له عليه السلام ألم ترض ان تكون أخي وخليفتي من بعدي وآخى بينه وبينه (ومنها) ان رسول الله صلى الله عليه وآله تقدم إلى اصحابه بان سلموا على علي عليه السلام بإمرة المؤمنين وقال فيه انه سيد المسلمين وإمام المتقين وقائد الغر المحجلين وقال فيه هذا ولى كل مؤمن ومؤمنة والنصوص في ذلك كثيرة بل أكثر من ان تحصى ذكرها المخالف والمؤالف الى أن بلغ بمجموعها التواتر.

قال : ولقوله تعالى انما وليكم الله ورسوله الاية وانما اجتمعت الاوصاف في علي (ع) .

أقول : هذا دليل آخر على امامة علي عليه السلام وهو قوله تعالى (انما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون) والاستدلال بهذه الآية يتوقف على مقدمات (احداها) أن لفظة انما للحصر ويدل عليه المنقول والمعقول اما المنقول فلاجماع أهل العربية عليه واما المعقول فلأن لفظة إن للاثبات واما للنفي قبل التركيب فيكون كذلك بعد التركيب عملا بالاستصحاب وللاجماع على هذه الدلالة ولا يصح تواردهما على معنى واحد ولا صرف الاثبات الى غير المذكور والنفى الى المذكور للاجماع فبقى العكس وهو صرف الاثبات الى المذكور والنفي الى غيره وهو معنى الحصر (الثانية) ان الولى يفيد الاولى بالتصرف والدليل عليه نقل أهل اللغة واستعمالهم كقولهم السلطان ولى من لا ولي له وكقولهم ولي الدم وولي الميت وكقوله عليه السلام ايما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل (الثالثة) أن المراد بذلك بعض المؤمنين لأنه تعالى وصفهم بوصف مختص ببعضهم ولأنه لولا ذلك لزم اتحاد الولى والمولى عليه وإذا تمهدت هذه المقدمات فنقول المرادبهذه الآيات هو علي عليه السلام للاجماع الحاصل على ان من خصص بها بعض المؤمنين

قال انه علي عليه السلام فصرفها إلى غيره خرق للاجماع ولأنه عليه السلام اما كل المراد أو بعضه للاجماع وقد بينا عدم العمومية فيكون هو كل المراد ولأن المفسرين اتفقوا على ان المراد بهذه الآية علي عليه السلام لأنه لما تصدق بخاتمه حال ركوعه نزلت هذه الآية فيه ولا خلاف في ذلك .

قال : ولحديث الغدير المتواتر .

أقول : هذا دليل آخر على امامة علي عليه السلام وتقريره ان النبي صلى الله عليه وآله قال في غدير خم وقد رجع من حجة الوداع معاشر المسلمين ألست اولى بكم من انفسكم قالوا بلى قال صلى الله عليه وآله من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله . وقد نقل المسلمون كافة هذا الحديث نقلاً متواتراً لكنهم اختلفوا في دلالته على الامامة ووجه الاستدلال به ان لفظة مولى تفيد الاولى لان مقدمة الحديث تدل عليه ولأن عرف اللغة يقتضيه وكذا الاستعمال لقوله تعالى (النار موليهم) أي اولى بهم وقول الاخطل (فاصبحت مولاها من الناس كلهم) وقولهم مولى العبد أي الاولى بتدبيره والتصرف فيه ولأنها مشتركة بين معان غير مرادة هنا إلا الاولى ولأنه اما كل المراد او بعضه ولا يجوز خروجه عن الارادة لأنه حقيقة فيه ولم يثبت ارادة غيره .

قال : ولحديث المنزلة المتواتر .

اقول : هذا دليل آخر على امامة على (ع) وتقريره ان النبي صلى الله عليه وآله قال (انت مني بمنزلة هارون من موسى إلا انه لا نبي بعدي) وتواتر المسلمون بنقل هذا الحديث لكنهم اختلفوا في دلالته على الامامة وتقرير الاستدلال به ان علياً (ع) له جميع منازل هارون من موسى بالنسبة إلى النبي صلى الله عليه وآله لأن الوحدة منفية هنا للاستثناء المشروط بالكثرة وغير العموم ليس بمراد للاستثناء المخرج ما لولاه لوجب دخوله كالعدد والأصل عدم الاشتراك ولانتفاء القائل بالكثرة من دون العموم ولعدم فهم المراد من خطاب الحكيم لولاه ومن جملة المنازل الخلافة

بعده لو عاش لثبوتها له في حيوته .

قال : ولاستخلافه على المدينة فيعم للاجماع .

أقول : هذا دليل آخر على امامته (ع) وتقريره ان النبي ﷺ استخلفه على المدينة وارجف المنافقون بامير المؤمنين (ع) فخرج إلى النبي وقال يا رسول الله ان المنافقين زعموا انك خلفتني استثقالاً وتحرزاً مني فقال عليه وآله السلام (كذبوا انما خلفتك لما تركت ورائي فارجع يا خليفتي أفلا ترضى ياعلي ان تكون مني بمنزلة هارون من موسى إلا انه لا نبي بعدي) وإذا كان خليفته على المدينة في تلك الحال ولم يعزله قبل موته ولا بعده استمرت ولايته عليها فلا يكون غيره خليفته عليها وإذا انتفت خلافة غيره عليها انتفت خلافته على غيرها للاجماع فثبت الخلافة له (ع) (لا يقال) قد استخلف النبي ﷺ جماعة على المدينة وعلى غيرها ومع ذلك فليسوا ائمة عندكم لأنا نقول ان بعضهم عزله (ع) والباقون لم يقل أحد بامامتهم .

قال : ولقوله (ع) انت اخي ووصيي وخليفتي من بعدي وقاضي ديني بكسر الدال .

أقول : هذا دليل آخر على امامة علي (ع) وتقريره ان النبي ﷺ قال انت أخي ووصيي وخليفتي من بعدي وقاضي ديني بكسر الدال وهذا نص صريح في الولاية والخلافة على ما تقدم .

قال : ولانه افضل وامامة المفضول قبيحة عقلا .

اقول : هذا دليل آخر على امامة علي (ع) وتقريره انه افضل من غيره على ما يأتي فيكون هو الإمام لأن تقديم المفضول على الفاضل قبيح عقلا والسمع على ما تقدم .

قال : ولظهور المعجزة على يده كقلع باب خيبر ومخاطبة الثعبان ورفع الصخرة العظيمة عن القليب ومحاربة الجن ورد الشمس وغير ذلك وادعى

الامامة فيكون صادقاً .

اقول : هذا دليل آخر على امامة امير المؤمنين (ع) وتقريره انه قد ظهر على يده معجزات كثيرة وادعى الإمامة له دون غيره فيكون صادقاً اما المقدمة الأولى فلما تواتر عنه (ع) انه فتح باب خيبر وعجز عن اعادته سبعون رجلا من أشد الناس قوة وخاطبه الثعبان على منبر الكوفة وسئل عنه فقال انه كان من حكام الجن أشكل عليه مسئلة اجبت عنها ولما توجه إلى صفين اصابهم عطش عظيم فأمرهم فحفروا قريباً من دير فوجدوا صخرة عظيمة عجزوا عن نقلها فنزل (ع) فقلعها ودحا بها مسافة بعيدة فظهر الماء فشربوا ثم أعادها فنزل صاحب الدير وأسلم فسئل عنه ذلك فقال بنى هذا الدير على قالع هذه الصخرة ومضى من قبلي ولم يدركوه واستشهد معه بالشام وحارب مع الجن وقتل منهم جماعة كثيرة لما أرادوا وقوع الضرر بالنبي ﷺ حيث صار إلى بني المصطلق وردت الشمس له مرتين وغير ذلك من الوقائع الشهيرة الدالة على صدق فاعلها واما المقدمة الثانية فظاهرة منقولة بالتواتر إذ لا يشك احد في انه (ع) ادعى الإمامة بعد رسول الله ﷺ .

قال : ولسبق كفر غيره فلا يصلح للامامة فيتعين هو (ع) .

اقول : هذا دليل آخر على امامة علي (ع) وهو ان غيره ممن ادعى لهم الامامة كالعباس وأبي بكر كانا كافرين قبل ظهور النبي فلا يصلحان للامامة لقوله تعالى (لا ينال عهدي الظالمين) والمراد بالعهد عهد الإمامة لأنه جواب دعاء ابراهيم (ع) .

قال : ولقوله تعالى وكونوا مع الصادقين ·

اقول : هذا دليل آخر على امامة علي (ع) وهو قوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وكونوا مع الصادقين) أمر بالكون مع الصادقين أي المعلوم منهم الصدق ولا يتحقق ذلك إلا في حق المعصوم إذ غيره لا يعلم صدقه ولا

معصوم غير علي (ع) بالاجماع .

قال : ولقوله تعالى واولى الامر منكم .

اقول : هـذا دليل آخر على امامة علي (ع) وهو قوله تعالى (يا ايها الذين آمنوا اطيعوا الله وأطيعوا الرسول واولي الأمر منكم) أمر بالاتباع والطاعة لاولى الأمر والمراد منه المعصوم إذ غيره لا اولوية له تقضي وجوب طاعته ولا معصوم غير علي (ع) بالاجماع .

المسألة السادسة : في الادلة الدالة على عدم امامة غير علي « ع »

قال : ولان الجماعة غير علي(ع) غير صالح للامامة لظلمهم لتقدم كفرهم.

أقول : هذه ادلة تدل على ان غير علي (ع) لا يصلح للامامة (الاول) أن ابا بكر وعمر وعثمان قبل ظهور النبي ﷺ كانوا كفرة فلا ينالوا عهد الامامة للآية وقد تقدمت .

قال : وقد خالف ابو بكر كتاب الله تعالى في منع ارث رسول الله بخبر رواه .

اقول : هذا دليل آخر على عـدم صلاحية ابي بكر للامامة وتقريره انه خالف كتاب الله تعالى في منع ارث رسول الله ﷺ ولم يورث فاطمة عليها السلام واستند الى خبر رواه هو عن النبي في قوله (نحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة) وعموم الكتاب يدل على خلاف ذلك وايضاً قوله تعالى (وورث سليمان داود) وقوله في قصة زكريا (يرثني ويرث من آل يعقوب) ينافي هذا الخبر وقالت له فاطمة عليها السلام اترث اباك ولا ارث ابي لقد جئت شيئاً فريا . ومع ذلك فهو خبر واحد لم يعرف من أحد من الصحابة موافقته على نقله فكيف يعارض الكتاب العزيز المتواتر وكيف بين رسول الله هذا الحكم لغير ورثته ويخفيه عمن يرثه ولو كان هذا الحديث صحيحاً عند اهله لم يمسك امير المؤمنين (ع) سيف رسول الله ﷺ وبغلته وعمامته ونازع العباس علياً بعد

فوت فاطمة عليها السلام ولو كان هذا الحديث معروفاً عندهم لم يجز لهم ذلك وروى ان فاطمة عليها السلام قالت يا أبا بكر انت ورثت رسول الله أم ورثه اهله قال بل ورثه اهله فقالت ما بال سهم رسول الله ﷺ فقال سمعت رسول الله ﷺ يقول ان الله إذا أطعم نبياً طعمة كانت لولى الأمر بعده وذلك يدل على انه لا أصل لهذا الخبر .

قال : ومنع فاطمة عليها السلام فدكا مع ادعاء النحلة لها وشهد بذلك علي وام ايمن وصدق الازواج في ادعاء الحجرة لهن ولهذا ردها عمر بن عبدالعزيز.

أقول : هذا دليل آخر على الطعن في أبي بكر وعدم صلاحيته للامامة وهو انه اظهر التعصب على امير المؤمنين (ع) وعلى فاطمة بنت رسول الله ﷺ لأنها ادعت فدكا وذكرت ان النبي نحلها اياها فلم يصدقها في قولها مع انها معصومة ومع علمه بانها من أهل الجنة واستشهدت علياً وأم ايمن وصدق ازواج النبي في ادعاء أن الحجرة لهن ولم يجعل الحجرة صدقة ولما عرف عمر بن عبد العزيز كون فاطمة مظلومة رد على اولادها فدكا ومع ذلك فان فاطمة عليها السلام كان ينبغي لأبي بكر انحالها فدكا ابتداء لو لم تدعه أو يعطيها اياها بالميراث .

قال : واوصت ان لا يصلي عليها ابو بكر فدفنت ليلا .

أقول : هذا وجه آخر يدل على الطعن في أبي بكر وهو ان فاطمة عليها السلام لما حضرتها الوفاة أوصت ان لا يصلي عليها ابو بكر غيظاً عليه ومنعاً له عن ثواب الصلوة عليها فدفنت ليلا ولم يعلم ابو بكر بذلك واخفى قبرها لئلا يصلى على القبر ولم يعلم قبرها إلى الآن [1] .

قال : ولقوله اقيلوني فلست بخيركم وعلي فيكم .

---

(١) فأنا اقول إلى زماننا هذا وهو سنة ١٣٩٩ الف وثلاثمائة وتسعة وتسعون ايضاً لم يعلم قبرها وهو موقوف على ظهور الحجة عجل الله فرجه الشريف .

أقول : هذا وجه آخر في الطعن على ابي بكر وهو انه قال يوم السقيفة اقيلوني فلست بخيركم وعلي فيكم وهذا الاخبار ان كان حقاً لم يصلح للامامة لاعترافه بعدم الصلاحية مع وجود علي عليه‌السلام وان لم يكن حقاً فعدم صلاحيته للامامة حينئذ اظهر .

قال : ولقوله ان له شيطانا يعتريه .

أقول : هذا دليل آخر على عدم صلاحيته للامامة وهو قوله ان لي شيطانا يعتريني وهذا يدل على اعتراض الشيطان له في كثير من الاحكام ومثل هـذا لا يصلح للامامة .

قال : ولقول عمر كانت بيعة ابي بكر فلتة وقى الله شرها فمن عاد إلى مثلها فاقتلوه .

اقول : هذا دليل آخر يدل على الطعن فيه لأن عمر عندهم كان اماما وقال في حقه كانت بيعة ابي بكر فلتة وقى الله المسلمين شرها فمن عاد إلى مثلهـا فاقتلوه فبين عمر أن بيعته كانت خطأ على غير الصواب وأن مثلها مما يجب فيه المقاتلة وهذا من اعظم ما يكون من الذم والتخطئة .

قال : وشك عند موته في استحقاقه للامامة .

اقول: هذا دليل آخر يدل علىعدم إمامة أبي بكر وهو انه قال لماحضرته الوفاة ليتني كنت سألت رسول الله هل للانصار في هذا الأمر حق ؟ وقال ايضاً ليتني في ظل بني ساعدة ضربت يدي على يد أحـد الرجلين فكان هو الأمير وكنت الوزير وهذا كله يدل على تشككه في استحقاقه للامامة واضطراب امره فيها وانه كان يرى أن غيره اولى بها .

قال : وخالف الرسول في الاختلاف عندهم وفي توليه من عزله .

اقول : هذا طعن آخر في ابي بكر وهو انه خالف الرسول في الاستخلاف عندهم لأن النبي عندهم لم يستخلف أحداً فباستخلافه يكون مخالفاً للنبي عندهم

ومخالفة النبي توجب الطعن وايضاً فانه خالف النبي في استخلاف من عزله النبي لأنه استخلف عمر بن الخطاب وكان النبي لم يوله عملاً سوى انه بعثه في خيبر فرجع منهزما وولاه أمر الصدقات فشكاه العباس إلى النبي فعزله وانكرت الصحابة على أبي بكر ذلك حتى قال له طلحة : وليت علينا فظا غليظا .

قال : وفي التخلف عن جيش اسامة مع علمهم لقصد البعد وولى اسامة عليهم فهو افضل وعلي لم يول عليه احداً وهو افضل من اسامة .

اقول : هذا دليل آخر على الطعن في ابي بكر وهو انه خالف النبي حيث أمره هو وعمر بن الخطاب وعثمان في تنفيذ جيش اسامة لأنه ﷺ قال في حال مرضه حالاً بعد حال نفذوا جيش اسامة وكان الثلاثة في جيشه وفي جملة من يجب النفوذ معه فلم يفعلوا ذلك مع انهم عرفوا قصد النبي لأن غرضه بالتنفيذ من المدينة بعد الثلاثة عنها بحيث لا يتوثبوا على الامامة بعد موت النبي ولهذا جعل الثلاثة في الجيش ولم يجعل علياً معه وجعل النبي اسامة أمير الجيش وكان فيه أبو بكر وعمر وعثمان فهو افضل منهم وعلي أفضل من اسامة ولم يول عليه أحداً فيكون هو افضل الناس كافة .

قال : ولم يتول عملا في زمانه واعطاه سورة برائة فنزل جبرئيل وامره برده واخذ السورة منه وان لا يقرأها إلا هو او احد من اهله فبعث بها علياً .

اقول : هذا طعن آخر على ابي بكر وهو أنه لم يوله النبي عملاً في حيوته اصلاً سوى انه اعطاه سورة برائة وأمره بالحج بالناس فلما مضى بعض الطريق نزل جبرئيل على النبي وأمره برده وأخذ السورة منه وأن لا يقرأها إلا هو وأحد من أهله فبعث بها عليا وولاه الحج بالناس وهذا يدل على أن ابا بكر لم يكن اهلاً لإمارة الحج فكيف يكون أهلاً للامامة بعده ولأن من لا يؤمن على اداء سورة في حيوته كيف يؤمن على الإمامة بعد النبي ﷺ.

قال : ولم يكن عارفاً بالاحكام حتى قطع يسار سارق واحـــرق بالنار الفجائة السلمي ولم يعرف الكلالة ولا ميراث الجدة واضطرب في أحكامه ولم يحد خالداً ولا اقتص منه .

أقول : هذا طعن آخر في أبي بكر وهو انه لم يكن عارفاً بالأحكام فـلا يجوز نصبه للامامة أما المقدمة الثانية فقد مرت وأما الأولى فلأنه قطع سارقاً من يساره وهو خــلاف الشرع وأحرق الفجائة السلمي بالنار وقـد نهى النبي ﷺ عن ذلك وقال لا يعذب بالنار الارب النار ، وسئل عن الكلالة فـلم يعرف ما يقول فيها ثم قال أقـول فيها برأيي فان كان صواباً فمن الله وان كان خطأ فمني ومن الشيطان والحكم بالرأي باطل وسألته جدة عن ميراثها فقال لها لا أجد لك شيئاً في كتاب الله ولا سنة نبيه ارجعي حتى اسئل واخبره المغيرة ابن شعبة ومحمد بن سلمة ان النبي أعطاها السدس واضطرب في كثير من الأحـكام وكان يستفتي الصحابة فيها وذلــك واضح على قصور علمه وقلة معرفته وقتل خالد بن الوليد مالك بن نويرة وتزوج امرأته ليلة قتله وضاجعها فلم يحده على الزنا ولا قتله بالقصاص وأشار عليه عمر بقتله وعـــزله فقال لا أغمد سيفاً شهره الله على الكفار .

قال : ودفن في بيت رسول الله (ص) وقد نهى الله تعالى دخوله في حيوته وبعث إلى بيت أمير المؤمنين لما امتنع من البيعة فاضرم فيه النار وفيه فاطمة عليها السلام وجماعة من بني هاشم ورد عليه الحسنان (ع) لما بويع وندم على كشف بيت فاطمة عليها السلام .

أقول : هذه مطاعن اخر في أبي بكر وهو انه دفن في بيت رسول الله ﷺ وقد نهى الله تعالى عن الدخول بغير اذن النبي ﷺ حال حيوته فكيف بعد موته وبعث إلى بيت أمير المؤمنين عليه السلام لما امتنع من البيعة فاضرم فيه النار وفيـــه فاطمة وجماعة من بني هاشم واخرجوا علياً عليه السلام كرها وكان معه الزبير

في البيت فكسروا سيفه واخرجوا من الدار من أخرجوا وضربت فاطمة والقت جنينا اسمه محسن ولما بويع أبو بكر صعد المنبر فجاء الحسن والحسين عليهما السلام مع جماعة من بني هاشم وغيرهم فانكروا عليه وقال له الحسن والحسين (ع) هذا مقام جدنا ولست له أهلا ولما حضرته الوفاة قال ليتني كنت تركت بيت فاطمة (ع) فلم أكشفه وهذا يدل على خطائه في ذلك .

قال : وأمر عمر برجم امرأة حامل وأخرى مجنونة فنهاه علي (ع) فقال عمر لولا علي لهلك عمر .

أقول : هذا طعن على عمر يمتنع معه الامامة له وهوان عمر أتى اليه بامرأة قد زنت وهي حامل فأمر برجمها فقال له علي عليه السلام ان كان لـك عليها سبيل فليس لك على حملها سبيل فامسك فقال لولا علي لهلك عمر وأتى بامرأة مجنونة زنت فأمر برجمها فقال له علي عليه السلام إن القلم مرفوع عن المجنون حتى يفيق فامسك وقال لولا علي لهلك عمر ومن يخفي عليه هذه الامور الظاهرة في الشريعة كيف يستحق الامامة .

قال : وتشكك في موت النبي (ص) حتى تلى عليه أبو بكر انك ميت وانهم ميتون فقال كأني لم أسمع هذه الاية .

أقول : هذا طعن آخر وهو ان عمر لم يكن حافظا للكتاب العزيز ولم يكن متدبراً للايات فلا يستحق الامامة وذلك انه قال عند موت النبي صلى الله عليه وآله والله مـا مات محمد حتى يقطع أيدي رجال وأرجلهم فلما نبهه أبو بكر بقوله تعالى (انك ميت وانهم ميتون) وبقوله (أفإن مات أو قتل انقلبتم عـــلى أعقابكم) قال كأني ما سمعت بهذه الآية وقال أيقنت بوفاته .

قال : وقال كل الناس افقه من عمر حتى المخدرات في الحجال لما منع من المغالاة في الصداق .

أقول : هذا طعن آخر وهو ان عمر قال يوماً في خطبته من غالى في صداق

ابنته جعلته في بيت المال فقالت له امرأة كيف تمنعنا ما أحل الله لنا في كتابه بقوله وآتيتم احداهن قنطاراً فقال عمر كل الناس أفقه من عمر حتى المخدرات في الحجال ومن يشتبه عليه مثل هذا الحكم الظاهر لا يصلح للامامة .

قال : واعطى ازواج النبي واقترض ومنع أهل البيت عليهم السلام من خمسهم .

أقول : هذا طعن آخر وهو ان عمر كان يعطي أزواج النبي ﷺ بيت المال حتى كان يعطي عائشة وحفصة عشرة آلاف درهم كل سنة وأخذ من بيت المال ثمانين ألف درهم فانكر عليه ذلك فقال أخذته على جهة القرض ومنع أهل البيت عليهم السلام الخمس الذي أوجبه الله تعالى لهم في الكتاب العزيز .

قال : وقضى في الحد بمأة قضيب وفضل في القسمة ومنع المتعتين :

أقول : هذه مطاعن أخر وهو أن عمر لم يكن عارفا بأحكام الشريعة فقضى في الحد بمأة قضيب وروى تسعين قضيبا وهو يدل على قلة معرفته بالاحكام الظاهرة وأيضا فضل في القسمة والعطاء والواجب التسوية وقال (متعتان كانتا على عهد رسول الله انا انهي عنهما واعاقب عليهما) مع أن النبي تأسف على فوات المتعة ولو لم يكن أفضل من غيرها من أنواع الحج لما فعل النبي ذلك وجماعة كانوا قد ولدوا من المتعة ولو لم يكن سائغة لم يقع منهم ذلك .

قال : وحكم في الشورى بضد الصواب .

أقول : هذا طعن آخر وهوان عمر خالف رسول الله ﷺ عندهم حيث لم يفوض الأمر إلى اختيار الناس وخالف أبا بكر حيث لم ينص على امام بعده ثم انه طعن في كل واحد ممن اختاره للشورى واظهر كراهية ان يتقلد امر المسلمين ميتا كما تقلده حيا ثم تقلده وجعل الامامة في ستة نفر ثم ناقض نفسه فجعلها في أربعة بعد الستة ثم في ثلاثة ثم في واحد فجعل إلى عبد الرحمن بن عوف الاختيار بعد أن وصفه بالضعف ثم قال (ان اجتمع أمير المؤمنين عليه السلام وعثمان فالأمر ما

قالاه وان صاروا ثلاثة ثلاثة فالقول للذين فيهم عبد الرحمان) لعلمه بعدم الإجتماع من علي وعثمان وعلمه بأن عبد الرحمن لا يعدل بها عن أخيه عثمان ابن عمه ثم أمر بضرب أعناقهم ان تأخروا عن البيعة ثلاثة أيام وأمر بقتل من خالف الأربعة منهم أو الذين فيهم عبد الرحمن وكيف يسوغ له قتل علي عليه السلام وعثمان وغيرهما وهما من أكابر المسلمين .

قال : وخرق كتاب فاطمة عليها السلام .

أقول : هذا طعن آخر وهو أن فاطمة (ع) لما طالب المنازعة بينها وبين أبي بكر رد أبو بكر عليها فدكا وكتب لها بذلك كتابا فخرجت والكتاب في يدها فلقيها عمر فسألها عن شأنها فقصت قصتها فأخذ منها الكتاب وخرقه ودعت عليه ودخل على أبي بكر وعاتبه على ذلك واتفقا على منعها عن فدك .

قال : وولى عثمان من ظهر فسقه حتى احدثوا في أمر المسلمين ما احدثوا .

اقول : هذا طعن على عثمان وهو انه أولى أمور المسلمين من ظهر منه الفسق والخيانة وقسم الولايات بين أقاربه وقد كان عمر حذره وقال له إذا وليت هذا الأمر فلا تسلط آل أبي معيط على رقاب الناس وصدق عمر فيه في قوله انه كلف باقاربه واستعمل الوليد بن عقبة حتى ظهر منه شرب الخمر وصلى بالناس وهو سكران واستعمل سعيد بن العاص على الكوفة فظهر منه ما أخرجه به أهل الكوفة عنها وولى عبد الله بن أبي سرح مصر حتى تظلم منه أهلها وكاتب ابن أبي سرح أن يستمر على ولايته سراً بخلاف ما كتب اليه جهراً وأمره بقتل محمد بن أبي بكر وولى معاوية الشام فاحدث من الفتن ما أحدث .

قال : وآثر اهله بالاموال .

أقول : هذا طعن آخر على عثمان وهو انه كان يؤثر أهل بيته وأقاربه بالأموال العظيمة من بيت مال المسلمين فانه دفع إلى أربعة نفر من قريش أربعمائة

الف دينار حيث زوجهم ببناته ودفع إلى مروان ألف ألف لأجل فتح افريقية ومن قبله كان يعطي بقدر الاستحقاق ولا يؤثر (ولا يعطى خ ل) الاقارب .

قال : وحمى لنفسه .

أقول : هذا طعن آخر وهو ان عثمان حمى الحمى لنفسه عن المسلمين ومنعهم عنه و ذلك مناف للشرع لان النبي ﷺ جعل الناس في الماء والكلاء والنار شرعا سواء .

قال : ووقع منه أشياء منكرة في حق الصحابة فضرب ابن مسعود حتى مات واحرق مصحفه وضرب عماراً حتى اصابه فتق وضرب أبا ذر ونفاه إلى الربذة .

أقول : هذا طعن آخر وهو ان عثمان ارتكب من الصحابة ما لا يجوز وجوز بهم ما لا يحل فضرب ابن مسعود حتى مات عند احراق المصاحف واحرق مصحفه وانكر عليه قرائته وقد قال صلى الله عليه وآله من اراد ان يقرأ القرآن غضاً فليقرأ بقرائة ابن ام عبد وكان ابن مسعود يطعن في عثمان ويكفره وضرب عمار بن ياسر حتى صار به فتق وكان عمار يطعن في عثمان وكان يقول قتلناه كافراً واستحضر أبا ذر من الشام لهوى معاوية وضربه ونفاه إلى الربذة مع أن النبي ﷺ كان مقربا لهؤلاء الصحابة وشاكراً لهم .

قال : واسقط القود عن ابن عمر والحد عن الوليد مع وجوبها .

أقول : هذا طعن آخر وهو ان عثمان كان يسقط الحدود ويعطلها ولا يقيمها لأجل هوى نفسه ومثل هذا لا يصلح للامامة فانه لم يقتل عبد الله بن عمر لما قتل الهرمزان بعد اسلامه ولما ولي أمير المؤمنين عليه السلام طلبه لاقامة القصاص عليه فلحق بمعاوية ولما وجب على الوليد بن عقبة حد الشراب أراد ان يسقط عنه فحده أمير المؤمنين عليه السلام وقال لا يبطل حدود الله وانا حاضر .

قال : وخذلته الصحابة حتى قتل وقال أمير المؤمنين عليه السلام : قتله الله ولم يدفن الا بعد ثلاث وعابوا غيبته عن بدر واحد والبيعة .

اقول : هذه مطاعن أخر وهو ان الصحابة خذلوا عثمان حتى قتل وقد كان يمكنهم الدفع عنه فلولا علمهم باستحقاقه لذلك لما ساغ لهم التأخر عن نصرته ، وقال أمير المؤمنين عليه السلام الله قتله وتركوه بعد القتل ثلاثة أيام ولم يدفنوه وذلك يدل على شدة غيظهم عليه وافراطهم في الحنق لما اصابهم من ضرره وظلمه وعابت الصحابة عليه غيبته عن بدر واحد ولم يشهد بيعة الرضوان .

المسئلة السابعة : في ان علياً افضل الصحابة

قال : وعلي (ع) افضل لكثرة جهاده وعظم بلائه في وقائع النبي (ص) باجمعها ولم يبلغ احد درجته في غزوة بدر واحد ويوم الأحزاب وخيبر وحنين وغيرها .

أقول : اختلف الناس هيهنا فقال عمر وعثمان وابن عمر وأبو هريرة من الصحابة ان ابا بكر أفضل من علي (ع) وبه قال من التابعين الحسن البصري وعمرو بن عبيد وهو اختيار النظام وأبي عثمان الجاحظ وقال الزبير والمقداد وسلمان وجابر بن عبد الله وعمار وأبو ذر وحذيفة من الصحابة ان علياً أفضل وبه قال من التابعين عطاء ومجاهد وسلمة بن كهيل وهو اختيار البغداديين كافة والشيعة بأجمعهم وأبي عبد الله البصري وتوقف الجبائيان وقاضي القضاة قال أبو علي الجبائي ان صح خبر الطائر فعلي أفضل ونحن نقول أن الفضائل إما نفسانية أو بدنية وعلي (ع) كان أكمل وأفضل من باقي الصحابة فيهما والدليل على ذلك وجوه ذكرها المصنف (ره) (الأول) ان علياً (ع) كان أكثر جهاداً وأعظم بلاء في غزوات النبي صلى الله عليه وآله باجمعها ولم يبلغ أحد درجته في ذلك (منها) في غزوة بدر وهي أول حرب امتحن الله بها المؤمنين لقلتهم وكثرة المشركين فقتل علي

الوليد بن عتبة بن ربيعة ثم شيبة ثم ابن ربيعة ثم العاص بن سعد بن العاص ثم حنظلة بن أبي سفيان ثم طعمة بن عدى ثم نوفل بن خويلد وكان شجاعاً وسأل النبي ﷺ ان يكفيه أمره فقتله علي(ع) ولم يزل يقاتل حتى قتل نصف المشركين والباقي من المسلمين وثلاثة آلاف من الملئكة مسومين قتلوا النصف الآخر ومع ذلك كانت الراية في يد علي (ع) (ومنها) في غزوة أحد جمع له الرسول بين اللواء والراية وكانت راية المشركين مع طلحة بن أبي طلحة وكان يسمى كبش الكتيبة فقتله علي (ع) فأخذ الراية غيره فقتله (ع) ولم يزل يقتل واحداً بعد واحد حتى قتل تسعة نفر فانهزم المشركون واشتغل المسلمون بالغنائم فحمل خالد بن الوليد باصحابه على النبي ﷺ فضربوه بالسيوف والرماح والحجر حتى غشى عليه فانهزم الناس عنه سوى علي (ع) فنظر اليه النبي ﷺ بعد افاقتهوقال له اكفني هؤلاء فهزمهم عنه وكان أكثر المقتولين من علي (ع) (ومنها) يوم الأحزاب وقد بالغ في قتل المشركينوقتل عمرو بن عبدود وكان بطل المشركين ودعا إلى البراز مراراً فامتنع عنه المسلمون وعلي (ع) يروم مبارزته والنبي ﷺ يمنعه من ذلك لينظر صنع المسلمين فلما رأى امتناعهم اذن له وعممه بعمامته ودعا له ،قال حذيفة لما دعا عمرو إلى المبارزة أحجم المسلمونعنه كافة ما خلا علياً (ع) فانه برز اليه فقتله الله على يديه والذي نفس حذيفة بيده لعمله في ذلك اليوم أعظم أجراً من عمل أصحاب محمد ﷺ إلى يوم القيمة وكان الفتح في ذلك اليوم على يدي علي (ع) وقال النبي ﷺ لضربة على خير من عبادة الثقلين (ومنها) في غزاة خيبر واشتهار جهاده فيها غير خفي وفتح الله تعالى على يديه فان النبي ﷺ حصر حصنهم تسعة عشر يوما وكانت الراية بيد علي(ع) فأصابه رمد فسلم النبي ﷺ الراية إلى أبي بكر وانصرف مع جماعة فرجعوا منهزمين خائفين فدفعها من الغد إلى عمر ففعل مثل ذلك فقال (ع) لاسلمن الراية غداً إلى رجل يحبه الله ورسوله كرار غير فرار فقالايتوني بعلي (ع) فقيل به رمد

فتفل في عينه ودفع الراية اليه فقتل مرحبا فانهـــزم أصحابه وغلقوا الأبواب ففتح علي الباب واقتلعه وجعله جسراً على الخندق وعبروا وظفروا فلما انصرفوا أخذه بيمينه ودحاه اذرعاً وكان يغلقه عشرون وعجز المسلمون عن نقله حتى نقله سبعون رجلا وقال (ع) (والله ما قلعت باب خيبر بقوة جسمانية ولكن قلعته بقوة ربانية) (ومنها) في غزاة حنين وقد سار النبي في عشرة آلاف من المسلمين فتعجب أبو بكر من كثرتهم وقال لن يغلب القوم من قلة فانهزموا بأجمعهم ولم يبق مع النبي ﷺ سوى تسعة نفر علي(ع) والعباس وابنه الفضل وأبو سفيان بن الحرث ونوفل بن الحرث وربيعة بن الحرث وعبد الله بن الزبير وعتبة ومصعب ابنا ابى لهب فخرج أبو جرول فقتله علي(ع)فانهزم المشركون واقبل المسلمون بعد نداء النبي وضايقوا العدو فقتل علي أربعين وانهزم الباقون وغنمهم المسلمون وغير ذلك من الوقائع المأثورة والغزوات المشهورة الـتي نقلها أرباب السير وكانت الفضيلة باجمعها في ذلك لعلي (ع) وإذا كان أكثر جهاداً كان أفضل من غيره وأكثر ثوابا .

قال : ولانه اعلم لقوة حدسه وشدة ملازمته للرسول (ص) وكثرة استفادته عنه ورجعت الصحابة اليه في أكثر الوقايع بعد غلطهم وقال النبي (ص) اقضاكم علي واستند الفضلاء في جميع العلوم اليه واخبر هو (ع)بذلك.

اقول : هذا هو الوجه الثاني في بيان أن عليا أفضل من غيره وهو انه اعلم من غيره فيكون أفضل أما المقدمة الأولى فيدل عليها وجوه (الأول) انه كان شديد الذكاء في غاية قوة الحـدس ونشأ في حجر رسول الله ﷺ ملازما له مستفيداً منه والرسول ﷺ كان اكمل الناس وأفضلهم ومع حصول القبول التام والمؤثر الكامل يكون الفعل أقوى وأتم بالخصوص وقد مارس المعارف الالهيــة من صغره وقد قيل العلم في الصغر كالنقش في الحجر وهـذا برهان لمي (الثاني) انالصحابة كانت تشتبه الأحكامعليهم وربما أفتى بعضهم بالغلط وكانوا يراجعونه

في ذلك ولم ينقل انه عليه السلام راجع أحداً منهم في شيء البتة وذلك يدل على انه أفضل من الجماعة فانه نقل عن أبي بكر أن بعض اليهود لقيه فقال له أين الله تعالى فقال على العرش فقال اليهودي خلت الأرض منه حيث اختص ببعض الأمكنة وانصرف عنه مستهزءاً بالاسلام فلقيه علي عليه السلام فقال ان الله اين الأين فلا أين له إلى آخر الحديث فاسلم على يده وسئل عن الكلالة والأب فلم يعلم ما يقول حتى أوضح علي عليه السلام الجواب وسئل عمر عن أحكام كثيرة فحكم فيها بضد الصواب فراجعه فيها علي عليه السلام فرجع إلى قوله كما نقل عنه من اسقاط حد الشرب عن قدامة لما تلا عليه قوله تعالى (ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا) فقال علي عليه السلام الذين آمنوا وعملوا الصالحات لا يستحلون محرماً وأمره برده واستتابته وقال(ع) فان تاب فاجلده والا فاقتله فلم يدر عمر كم يحده فأمره (ع) بحد ثمانين وأمر عمر برجم مجنونة زنت فرده (ع) بقوله (رفع القلم عن المجنون حتى يفيق) فقال لولا علي لهلك عمر وولدت امرأة لستة أشهر فأمر برجمها فقال (ع) ان أقل الحمل ستة أشهر بقوله تعالى(وفصاله في عامين) وقوله تعالى (وحمله وفصاله ثلاثون شهراً) وأمر برجم حامل فقال علي (ع) ان كان لك سبيل عليها فليس لك على ما في بطنها سبيل فامتنع وغير ذلك من الوقائع الكثيرة (الثالث) انه قال رسول الله في حقه أقضاكم علي والقضاء يستلزم العلم وذلك أيضاً يدل على أفضليته (الرابع) استناد العلماء بأسرهم اليه فان أصول النحاة مستندة اليه وكذا أصول المعارف الإلهية وعلم الأصول فان أبا الحسن الأشعري تلميذ أبي علي الجبائي من المعتزلة وكافة المعتزلة ينتسبون اليه ويدعون أخذ معارفهم منه وأهل التفسير رجعوا إلى ابن عباس فيه وهو تلميذ علي (ع) والفقهاء ينتسبون اليه والخوارج مع بعدهم ينتسبون إلى أكابرهم وهم تلامذة علي (ع) (الخامس) انه أخبر بذلك في عدة مواضع كقوله (ع) سلوني عن طرق السماء فاني أعرف بها من طرق الأرض وقال والله

لو سندت لي الوسادة لحكمت بين أهل التورية بتوراتهم وبين أهل الزبور بزبورهم وبين أهل الانجيل بانجيلهم وبين أهل الفرقان بفرقانهم وذلك يدل على كمال معرفته بجميع هذه الشرائع (وبالجملة) فلم ينقل عن أحد من الصحابة ولا عن غيرهم ما ينقل عنه في أصول العلم .

قال : ولقوله تعالى وانفسنا .

اقول : هذا هو الوجه الثالث الدال على انه (ع) أفضل من غيره وهو قوله تعالى (قل تعالوا ندع أبنائنا وأبنائكم ونسائنا ونسائكم وأنفسنا وأنفسكم) واتفق المفسرون كافة ان الأبناء اشارة إلى الحسن والحسين عليهما السلام والنساء اشارة إلى فاطمة عليها السلام والأنفس اشارة إلى علي (ع) ولا يمكن أن يقال ان نفسهما واحدة فلم يبق المراد من ذلك إلا المساوي ولا شك في أن رسول الله ﷺ أفضل الناس فمساويه كذلك أيضاً .

قال : ولكثرة سخائه على غيره .

اقول : هذا وجه رابع يدل على أن علياً (ع) أفضل من غيره وهو انه كان اسخى الناس بعد رسول الله ﷺ حتى انه جاد بقوته وقوت عياله وبات طاويا هو واياهم ثلاثة أيام حتى أنزل الله تعالى في حقهم (ويطعمون الطعام على حبه مسكينا ويتيما وأسيراً) وتصدق مرة أخرى بجميع ما يملكه وقد كان حينئذ يملك أربعة دراهم لا غير فتصدق بدرهم ليلا وبدرهم نهاراً وبدرهم سراً وبدرهم علانية فأنزل الله تعالى في حقه (الذين ينفقون أموالهم بالليل والنهار سراً وعلانية) وكان يعمل بالاجرة ويتصدق بها ويشد على بطنه الحجر من شدة الجوع وشهد له بذلك أعداؤه فضلا عن أوليائه ، قال معاوية لو ملك علي (ع) بيتا من تبر وبيتا من تبن لانفد تبره قبل تبنه ولم يخلف شيئا أصلا وقال يا صفراء ويا بيضاء غري غيري وكان يكنس بيوت الأموال ويصلي فيها مع أن الدنيا كانت بيده .

قال: وكان ازهد الناس بعد النبي .

اقول: هذا هو الوجه الخامس وتقريره أن عليا (ع) كان أزهد الناس بعد رسول الله ﷺ فيكون أفضل من غيره بيان المقدمة الأولى ما نقل بالتواتر عنه انه (ع) كان سيد الابدال واليه يستند الرجال في معرفة الزهد والتسليك فيه وترتيب أحوال الرياضات وذكر مقامات العارفين وكان أخشن الناس مأكلا وملبسا ولم يشبع من طعام قط قال عبيد الله بن أبي رافع دخلت يوما عليه فقدم جرابا مختوما فوجدنا فيه خبز شعير يابسا مرضوضا فأكل منه فقلت يا أمير المؤمنين كيف تختمه فقال خفت من هذين الولدين يلتانه بزيت أو سمن وهذا شيء اختص به علي (ع) ولم يشاركه فيه غيره ولم ينل أحد بعض درجته وكان نعلاه من ليف ويرقع قميصه بجلد تارة وبليف أخرى وقل أن يأتدم فان فعل فبالملح أو الخل فان ترقى فبنبات الأرض فان ترقى فباللبن وكان لا يأكل اللحم إلا قليلا ويقول لا تجعلوا بطونكم مقابر الحيوانات وطلق الدنيا ثلاثا والمقدمة الثانية ظاهرة .

قال: واعبدهم .

أقول: هذا وجه سادس وهو أن عليا عليه السلام كان أعبد الناس بعد رسول الله ﷺ ومنه تعلم الناس صلوة الليل واستفادوا منه ترتيب النوافل والدعوات وكانت جبهته كركبة البعير لطول سجوده وكان يحافظ على النافلة حتى انه بسط له بين الصفين نطع ليلة الهرير فصلى عليه النافلة والسهام تقع بين يديه والنصول إلى جوانبه وكانوا يستخرجون النصول من جسده في وقت الصلوة لالتفاته بالكلية إلى الله تعالى حتى لا يبقى له التفات إلى غيره .

قال: واحلمهم .

اقول: هذا وجه سابع وهو ان عليا عليه السلام كان احلم الناس بعد رسول الله ﷺ ولم يقابل أحداً باسائة . فعفى عن مروان بن الحكم يوم الجمل وكان

شديد العداوة لعلي عليه‌السلام وعفا عن عبد الله بن الزبير لما استأسره يوم الجمل وكان يشتم عليا عليه‌السلام ظاهراً وقال عليه‌السلام لم يزل الزبير رجلا منا أهل البيت حتى شب عبد الله بن الزبير وعفا عن سعيد بن العاص وكان عدواً له عليه‌السلام واكرم عائشة وبعثها إلى المدينة مع عشرين امرأة عقيب حربها له وصفح عن أهل البصرة محاربتهم له ولما حارب معاوية سبق أصحاب معاوية إلى الشريعة فمنعوه الماء فلما اشتد عطش أصحابه حمل عليهم وفرقهم وملك الشريعة فأراد أصحابه أن يفعلوا بهم مثل ذلك فنهاهم عن ذلك وقال افسحوا لهم عن بعض الشريعة ففي حد السيوف ما يغني عن ذلك .

قال : واشرفهم خلقاً .

اقول : هذا وجه ثامن وتقريره ان علياً عليه‌السلام كان أشرف الناس خلقاً واطلقهم وجها حتى نسبه عمر إلى الدعابة مع شدة بأسه وهيبته قال صعصعة بن صوحان كان فينا كاحدنا في لين جانب وشدة تواضع وسهولة قياد وكنا نهابه مهابة الأسير المربوط للسياف الواقف على رأسه وقال معاوية لقيس بن سعد رحم الله أبا حسن فلقد كان هشاً بشاً ذا فكاهة فقال قيس أما والله لقد كان في تلك الفكاهة والطلاقة أهيب من ذي لبدتين قد مسه الطوى تلك هيبة التقوى ليس كما يهابك طغام الشام وحينئذ فيكون أفضل من غيره حيث جمع بين المتضادات من حسن الخلق وطلاقة الوجه وعظم شجاعته وشدة بأسه وكثرة حروبه .

قال . وأقدمهم ايماناً .

اقول : هذا وجه تاسع وتقريره ان علياً عليه‌السلام كان أقدم الناس ايماناً وروى سلمان الفارسي عن النبي صلى‌الله‌عليه‌وآله انه قال أولكم وروداً على الحوض وأولكم اسلاماً علي بن أبي طالب عليه‌السلام وقال انس بعث الله النبي يوم الاثنين واسلم علي يوم الثلثاء وقال رسول الله صلى‌الله‌عليه‌وآله لفاطمة عليها السلام زوجتك أقدمهم اسلاماً

وأكثرهم علما وقال عليه السلام يوما على المنبر انا الصديق الأكبر وانا الفاروق الأعظم آمنت قبل ان آمن أبو بكر واسلمت قبل ان اسلم وكان ذلك بمحضر من الصحابة ولم ينكر عليه أحد وروى عبد الله بن الحسن قال كان أمير المؤمنين عليه السلام يقول انا أول من صلى وأول من آمن بالله ورسوله ولم يسبقني بالصلوة إلا نبي الله ولأنه كان في منزل رسول الله صلى الله عليه وآله شديد الاختصاص به عظيم الامتثال لأوامره لم يخالفه قط وأبو بكر كان بعيداً عنه مجانبا له فيبعد عرض الاسلام عليه قبل عرضه على علي عليه السلام بالخصوص وقد نزل قوله تعالى (وانذر عشيرتك الأقربين) (لا يقال) ان اسلامه كان قبل البلوغ فلا اعتبار له (لانا نقول) المقدمتان ممنوعتان (أما الأولى) فلأن سن علي عليه السلام كان ستة وستين سنة أو خمسة وستين والنبي صلى الله عليه وآله بقي بعد الوحي ثلاثة وعشرين سنة وعلي عليه السلام بقي بعد النبي نحواً من ثلاثين سنة فيكون سنه عليه السلام وقت نزول الوحي فيما بين اثني عشر سنة وبين ثلاثة عشر سنة والبلوغ في هذا الوقت ممكن فيكون واقعا لقوله صلى الله عليه وآله زوجتك أقدمهم اسلاما وأكثرهم علماً (وأما المقدمة الثانية) فلأن الصبي قد يكون رشيداً كامل العقل قبل سن البلوغ فيكون مكلفا ولهذا حكم أبو حنيفة بصحة اسلام الصبي وإذا كان كذلك دل على كمال الصبي (أما الاول) فلأن الطباع في الصبيان مجبولة على حب الأبوين والميل اليهما فاعراض الصبي عنهما والتوجه إلى الله تعالى يدل على قوة كماله (وأما ثانيا) فلأن طبايع الصبيان منافية للنظر في الأمور العقلية والتكاليف الإلهية ملائمة للعب واللهو فاعراض الصبي عما يلائم طباعه إلى ما ينافره يدل على عظيم منزلته في الكمال فثبت بذلك أن عليا عليه السلام كان أقدمهم ايمانا فيكون أفضل لقوله تعالى (والسابقون السابقون اؤلئك المقربون) .

قال : وافصحهم لسانا .

اقول : هذا دليل عاشر وتقريره ان عليا عليه السلام كان ابلغ الناس في الفصاحة

وأعظمهم منزلة فيها بعد رسول الله ﷺ حتى قال البلغاء كافة ان كلامه دون كلام الخالق وفوق كلام المخلوق ومنه تعلم الناس أصناف البلاغة حتى قال معاوية ما سن الفصاحة لقريش غيره وقال ابن نباتة حفظت من خطبه مائة خطبة وقال عبد الحميد بن يحيى حفظت سبعين خطبة من خطبه .

قال : واسدهم رأيا .

اقول: هذا دليل حادي عشر وتقريره ان عليا عليه السلام كان أسدّ الناس رأيا بعد رسول الله ﷺ وأجودهم تدبيراً واعرفهم بمزايا الأمور ومواقعها وهو الذي أشار على عمر بالتخلف عن حرب الروم والفرس وبعث نوابه وأشار على عثمان بما فيه صلاحه وصلاح المسلمين فخالفه حتى قتل فيكون أفضل من غيره .

قال : واكثرهم حرصا على اقامة حدود الله تعالى .

اقول : هذا وجه ثاني عشر وتقريره ان عليا (ع) كان أكثر الناس حرصا على اقامة حدود الله تعالى لم يراقب في ذلك أحداً ولم يلتفت إلى قرابة بل كان شديد السياسة خشنا في ذات الله تعالى لم يراقب ابن عمه ولا أخاه ونقض دار مصقلة بن هبيرة ودار جرير بن عبد الله البجلي وصلب جماعة وقطع آخرين ولم يلتفت ولم يساوه في ذلك أحد من الصحابة فيكون أفضل من غيره .

قال : واحفظهم للكتاب العزيز .

أقول : هذا وجه ثالث عشر وهو أن عليا عليه السلام كان يحفظ كتاب الله تعالى على عهد الرسول ﷺ ولم يكن أحد يحفظه وهو أول من جمعه ونقل الجمهور انه تأخر عن البيعة بسبب اشتغاله بجمع القرآن العظيم وأئمة القراء يستندون في قرائتهم اليه كأبي عمرو بن أبي العلاء وعاصم وغيرهما لأنهم يرجعون إلى أبي عبد الرحمن السلمي وهو تلميذه عليه السلام فيكون أفضل من غيره .

قال : ولاخباره بالغيب .

أقول : هذا وجه رابع عشر ان علياً عليه السلام اخبر بالغيب في مواضع كثيرة ولم يحصل هذه المرتبة لأحد من الصحابة فيكون أفضل منهم قطعاً وذلك كاخباره بقتل ذي الثدية ولم يجده أصحابه بين القتلى قال والله ما كذبت فاعتبرهم حتى وجده وشق قميصه ووجد على كتفه سلعة كثدي المرأة عليها شعر يجذب كتفه مع جذبها ويرجع كتفه مع تركها وقال له أصحابه ان أهل النهروان قد عبروا فقال عليه السلام لم يعبروا فاخبروه مرة ثانية فقال لم يعبروا فقال جندب بن عبدالله الأزدي في نفسه ان وجدت القوم قد عبروا كنت أول من يقاتله قال فلما وصلنا النهر لم نجدهم عبروا فقال يا اخا الازد أتبين لك الأمر وذلك يدل على اطلاعه على ما في ضميره وأخبر عليه السلام بقتل نفسه في شهر رمضان وبولاية الحجاج وانتقامه وبقطع يد جويرية بن مسهر ورجله وصلبه على جذع ففعل به ذلك في أيام معاوية وبصلب ميثم التمار على باب دار عمرو بن حريث عاشر عشرة واراه النخلة التي يصلب على جذعها وكان كما قال، وبذبح قنبر فذبحه الحجاج وقيل له قد مات خالد بن عرفطة بوادي القرى فقال لم يمت ولا يموت حتى يقود جيش ضلالة صاحب لوائه حبيب بن جماز فقال رجل من تحت المنبر وقال والله اني لك لمحب وأنا حبيب قال اياك ان تحملها ولتحملنها فتدخل بها من هذا الباب وأومى إلى باب الفيل فلما بعث ابن زياد عمر بن سعد إلى الحسين عليه السلام جعل على مقدمته خالداً وحبيب صاحب رايته فسار بها حتى دخل المسجد من باب الفيل وقال عليه السلام يوماً على المنبر سلوني قبل أن تفقدوني فوالله لا تسألوني عن فئة تضل مائة وتهدي مائة الا انبأتكم بناعقها وسائقها إلى يوم القيامة فقام اليه رجل فقال اخبرني كم في رأسي ولحيتي من طاقة شعر فقال (ع) لقد حدثني خليلي بما سألت عنه وان على كل طاقة شعر في رأسك ملكا يلعنك وعلى كل طاقة شعر في لحيتك شيطانا يستفزك وان في بيتك لسخلا يقتل ابن رسول الله

صلى الله عليه وآله فلما كان من أمر الحسين (ع) ما كان تولى قتله والأحاديث في ذلك اكثر من أن تحصى نقلها المخالف والمؤالف .

قال : واستجابة دعائه .

أقول : هذا وجه خامس عشر وتقريره ان عليا (ع) كان مستجاب الدعوة سريعا دون غيره من الصحابة فيكون أفضل منهم وتقرير المقدمة الأولى ما نقل بالتواتر عنه (ع) في ذلك كما دعا على بسر بن ارطاة فقال (اللهم إن بسراً باع دينه بالدنيا فاسلبه عقله ولا تبق له من دينه ما يستوجب عليك به رحمتك فاختلط عقله) واتهم العيزان برفع اخباره إلى معاوية فانكر فقال (ع) ان كنت كاذبا فاعمى الله بصرك فعمى قبل اسبوع واستشهد جماعة من الصحابة عن حديث الغدير فشهد اثنا عشر رجلا من الأنصار وسكت انس بن مالك فقال له يا انس ما يمنعك ان تشهد وقد سمعت ما سمعوا فقال يا أمير المؤمنين كبرت ونسيت فقال اللهم ان كان كاذبا فاضربه ببياض أو بوضح لا يواريه العمامة فصار أبرص، وكتم زيد بن أرقم فذهب بصره وغير ذلك من الوقايع المشهورة.

قال : وظهور المعجزات عنه .

اقول : هذا وجه سادس عشر وتقريره انه عليه السلام ظهرت منه معجزات كثيرة ، وقد تقدم ذكر بعضها ولم يحصل لغيره من الصحابة ذلك فيكون أفضل منهم .

قال : واختصاصه بالقرابة .

اقول : هذا وجه سابع عشر وهو ان عليا(ع) كان أقرب الناس إلى رسول الله صلى الله عليه وآله فيكون أفضل من غيره ولأنه كان هاشميا فيكون أفضل لقوله صلى الله عليه وآله ان الله اصطفى من ولد اسماعيل (ع) قريشا واصطفى من قريش هاشما .

قال : والاخوة .

أقول : هذا وجه ثامن عشر وهو ان النبي (ص) لما آخى بين الصحابة وقرن كل شخص إلى مماثله في الشرف والفضيلة رأى عليا (ع) متكدراً فسأله عن سبب ذلك فقال انك آخيت بين الصحابة وجعلتني متفرداً فقال رسول الله ﷺ الا ترضى ان تكون اخي ووصيي وخليفتي من بعدي فقال بـــلى يا رسول الله فواخاه من دون الصحابة فيكون افضل منهم .

قال : ووجوب المحبة .

اقول : هذا وجه تاسع عشر وتقريره ان عليا (ع) كان محبته ومودته واجبة دون غيره من الصحابة فيكون أفضل منهم قطعا وبيان المقدمة الأولى انه كان من اولى القربى فتكون مودته واجبة لقوله تعالى (قل لا اسئلكم عليه اجراً إلا المودة في القربى) .

قال : والنصرة .

اقول : هذا وجه عشرون وتقريره ان عليا عليه السلام اختص بفضيلة النصرة لرسول الله ﷺ دون غيره من الصحابة فيكون أفضل منهم وبيان المقدمة الأولى قوله تعالى (فان الله هو مولاه وجبريل وصالح المؤمنين)وقد اتفق المفسرون على ان المراد بصالح المؤمنين هو علي عليه السلام والمولى هنا هو الناصر لأنه القدر المشترك بين الله تعالى وجبرئيل وجعله ثالثا لهم وحصر المولى في الثلاثة بلفظة هو في قوله تعالى ان الله هو مولاه .

قال : ومساواة الانبياء .

أقول : هذا وجه حادي وعشرون وتقريره ان عليا عليه السلام كان مساويا للأنبياء المتقدمين فيكون افضل من غيره من الصحابة بالضرورة لان المساوي للافضل افضل بيان المقدمة الأولى ما رواه البيهقي عن النبي ﷺ انه قال : من احب ان ينظر إلى آدم في علمه وإلى نوح عليه السلام في تقواه وإلى ابراهيم (ع)

في حلمه وإلى موسى عليه السلام في هيبته وإلى عيسى عليه السلام في عبادته فلينظر إلى علي بن ابيطالب .

قال : وخبر الطائر والمنزلة والغدير وغيرها .

اقول : هذا وجه ثاني وعشرون وتقريره أن النبي صلى الله عليه وآله أخبر في مواضع كثيرة ببيان فضله وزيادة كماله على غيره ونص على امامته (منها) ما ورد في خبر الطير وهو انه قال اللهم ائتني باحب خلقك اليك يأكل معي من هـذا الطير فجاء علي عليه السلام فأكل معه وفي رواية اللهم أدخل اليّ أحب أهل الأرض اليك رواه أنس وسعد بن ابي وقاص وابو رافع مولى رسول الله صلى الله عليه وآله وابن عباس وعول أبو جعفر الاسكافي وابو عبدالله البصري على هذا الحديث في انه عليه السلام أفضل من غيره وادعى ابو عبدالله شهرة هذا الحديث وظهوره بين الصحابة ولم ينكره أحد منهم فيكون متواتراً (ومنها) خبر المنزلة وهو قوله صلى الله عليه وآله أنت مني بمنزلة هارون من موسى إلا انه لا نبي بعدي وقد كان هارون أفضل أهل زمانه عند اخيه فكذا علي (ع) عند محمد صلى الله عليه وآله (ومنها) خبر الغدير وهو قوله (ع) من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عـاداه وانصر من نصره وأخذل من خذله وادر الحق معه كيف ما دار وقد بينا ان المراد بالمولى هنا الاولى بالتصرف وإذا كان علي (ع) اولى من كل أحد بالتصرف في نفسه كان افضل منهم قطعاً . اعترض بعضهم على هذا الجواز أن يكون المراد به الولاء لانه وقع مشاجرة بين امير المؤمنين وزيد بن حارثة فقال له علي (ع) انت مولاي فقال انا مولى رسول الله صلى الله عليه وآله ولست بمولاك فبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وآله وقال من كنت مولاه فعلي مولاه والجواب من وجوه (الأول)ما ذكره ابو عبدالله البصري وهو انه لا اختصاص لعلي(ع)بالولاء دون غيره من اقارب النبي فلا يجوز حمله على هذا المعنى (الثاني) ما ذكره ابو عبدالله ايضاً وهو ان عمر قال له بعد هذا الحديث هنيئاً لك أصبحت مولاي ومولى كل مؤمـن

ومؤمنة وقالت الانصار بعد ذلك يا مولانا فلا يجوز حمله على الولاء (الثالث) ان مقدمة الحديث تنفي هذا المعنى وهو قوله (ع) ألست اولى منكم بانفسكم (ومنها) قول رسول الله ﷺ في ذي الثدية يقتله خير الخلق والخليفة وفي رواية اخرى يقتله خير هذه الأمة وقال لفاطمة عليها السلام ان الله اطلع على أهل الأرض فاختار منهم اباك فاتخذه نبيا ثم اطلع ثانية فاختار منهم بعلك وقالت عائشة كنت عند النبي ﷺ فاقبل علي (ع) فقال هذا سيد العرب قالت قلت بأبي أنت وامي ألست انت سيد العرب فقال انا سيد العالمين وهذا سيد العرب وعن انس ان النبي ﷺ قال لعلي (ع) ان اخي ووزيري وخير من اتركه بعدي يقضي ديني وينجز موعدي علي بن ابيطالب (ع) وسأل رجل عائشة عن مسيرها فقالت كان قدراً من الله فسألها عن علي (ع) فقالت لقد سألتني عن أحب الناس إلى رسول الله ﷺ وزوج أحب الناس اليه وقال لفاطمة عليها السلام اما ترضين اني زوجتك خير امتي وعن سلمان انه قال رسول الله خيرمن أترك بعدي علي بن ابيطالب وعن ابن مسعود قال قال رسول الله ﷺ علي خير البشر فمن ابى فقد كفر، وعن ابي سعيد الخدري قال قال رسول الله ﷺ افضل امتي علي بن ابيطالب .

قال ولانتفاء سبق كفره .

اقول : هذا وجه ثالث وعشرون وتقريره أن عليا لم يكفر بالله تعالى بل من حين بلوغه كان مؤمنا موحداً بخلاف باقي الصحابة فانهم كانوا في زمن الجاهلية كفرة ولا ريب في فضل من لم يزل موحداً على من سبق كفره على ايمانه .

قال : ولكثرة الانتفاع به .

اقول : هذا وجه رابع وعشرون وتقريره ان عليا (ع) انتفع به المسلمون اكثر من نفعهم بغيره فيكون ثوابه أكثر وفضله اعظم ،بيان المقدمة الأولى ما تقدم من كثرة حروبه وشدة بلائه في الاسلام وفتح الله البـــلاد على يديه وقوة

شوكة الاسلام به حتى قال رسول الله يوم الاحزاب لضربة علي خير من عبادة الثقلين وبلغ في الزهد رتبة لم يلحقه أحد بعدها واستفاد الناس منه طرائق الرياضة والترك والانقطاع إلى الله وكذا في السخاوة وحسن الخلق والعبادة والتهجد واما العلم فظاهر استناد كافة العلماء اليه واستفادتهم منه وعاش بعد ابي بكر زمنا طويلا يفيدالناس الكمالات النفسانية والبدنية وابتلى بما لم يحصل لغيره من المشاق .

قال : وتميزه بالكمالات النفسانية والبدنية والخارجية .

اقول : هذا وجه خامس وعشرون وتقريره ان الكمالات اما نفسانية واما بدنية واما خارجية اما الكمالات النفسانية والبدنية فقد بينا بلوغه إلى الغاية إذ باب العلم والزهد والشجاعة والسخاوة وحسن الخلق والعفة فيه ابلغ من غيره بل لا يحاذيه في واحد منها أحد وبلغ في القوة البدنية والشدة مبلغاً لا يساويه أحد حتى قيل انه (ع) كان يقط الهام قط الاقلام لم يخط في ضربة ولم يحتج إلى المعاودة وقلع باب خيبر وقد عجز عن نقلها سبعون نفسا من أشد الناس قوة مع انه (ع) كان قليل الغذاء جداً باخشن مأكل وملبس كثير الصوم مداوم العبادة (واما الخارجية) فمنها النسب الشريف الذي لا يساويه أحد في القرب من رسول الله ﷺ فانه كان أقرب الناس اليه فإن العباس كان عم رسول الله من الأب وعلي كان ابن عمه من الأب والأم ومع ذلك فانه كان هاشميا من الأب والام لأنه علي بن ابيطالب بن عبد المطلب بن هاشم وأمه فاطمة بنت أسد بن هاشم ومنها المصاهرة ولم يحصل لأحد ماحصل له منها فانه زوج سيدة النساء وعثمان وان شاركه في كونه ختناً لرسول الله إلا ان فاطمة عليها السلام أشرف بناته وكان لها من المنزلة والقرب من قلب الرسول مبلغ عظيم وكان يعظمها حتى انه إذا جاءت اليه نهض لها قائما ولم يفعل ذلك باحدى من بناته وقال رسول الله ﷺ سيدة نساء العالمين بالجنة اربع وعد منهن فاطمة عليها

السلام (ومنها) الأولاد ولم يحصل لأحد من المسلمين مثل اولاده في الشرف والكمال فان الحسن والحسين عليهم السلام امامان سيدا شباب أهل الجنة وكان حب رسول الله لهما في الغاية حتى انه ﷺ كان يتطأطأ لهما ليركباه ويبعبع لهما ثم اولد كل واحد منهما عليهما السلام اولاداً بلغوا في الشرف إلى الغاية فالحسن عليه السلام اولد مثل الحسن المثنى والمثلث وعبدالله بن الحسن المثنى والنفس الزكية وغيرهم واولد الحسين عليه السلام مثل زين العابدين والباقر والصادق والكاظم والرضا والجواد والهادي والعسكري والخلف الحجة القائم وقد نشروا من العلم والفضل والزهد والترك للدنيا شيئاً عظيما حتى ان الفضلاء من المشايخ كانوا يفتخرون بخدمتهم (ع) فابو يزيد البسطامي كان يفتخر بانه يسقي الماء لدار جعفر الصادق (ع) ومعروف الكرخي أسلم على يدي الرضا (ع) وكان بواب داره إلى ان مات وكان اكثر الفضلاء يفتخرون بالانتساب اليهم في العلم فإن مالكا كان إذا سئل في الدرب عن مسألة لم يجب السائل فقيل له في ذلك فقال اني أخذت العلم من جعفر بن محمد الصادق (ع) وكنت إذا اتيت اليه لاستفيدمنه نهض ولبس أفخر ثيابه وتطيب وجلس في أعلى منزله وحمد الله تعالى وافادني شيئاً واستفادة ابي حنيفة من الصادق ظاهرة غنية عن البرهان وهذه الفضائل لم يحصل لأحد من الصحابة فيكون علي (ع) افضل منهم .

المسألة الثامنة : في امامة باقي الائمة عليهم السلام

قال : والنقل المتواتر دل على الاحد عشر ولوجوب العصمه وانتفائها عن غيرهم ووجود الكمالات فيهم .

أقول : لما بين ان الإمام بعد رسول الله ﷺ هو علي بن ابيطالب عليه السلام شرع في بيان امامة باقي الائمة الاحد عشر وهم الحسن بن علي ثم اخوه الحسين ثم علي بن الحسين زين العابدين ثم محمد بن علي بن الحسين الباقر ثم جعفر بن محمد الصادق ابن علي بن الحسين ثم ولده موسى بن جعفر ثم علي بن موسى ثم محمد بن

علي الجواد ثم ولده علي الهادي ثم ولده الحسن العسكري ثم الإمام المنتظر(ع) واستدل على ذلك بوجوه ثلاثة (الأول) النقل المتواتر من الشيعة خلفا عن سلف فانه يدل على امامة كل واحد من هؤلاء بالتنصيص وقد نقل المخالفون ذلك من طرق متعددة تارة على الاجمال واخرى على التفصيل كما روى عنه ﷺ متواتراً انه قال للحسين عليه‌السلام هذا ابني امام ابن امام أخو امام أبو ائمة تسعة تاسعهم قائمهم وغير ذلك من الأخبار وروى المخالف عن مسروق وقال بينا نحن عند عبدالله بن مسعود إذ دخل علينا شاب وقال هل عهد اليكم نبيكم كم تكون من بعده خليفة قال انك لحدث السن وان هذا ما سألني أحد عنه نعم عهد الينا نبينا ان يكون بعده اثني عشر خليفة عدد نقباء بني اسرائيل (الوجه الثاني) قد بينا ان الإمام يجب ان يكون معصوما وغير هؤلاء ليسوا بمعصومين اجماعا فتعينت العصمة لهم وإلا لزم خلو الزمان من المعصوم وقد بينا استحالته (الوجه الثالث) ان الكمالات النفسانية والبدنية باجمعها موجودة في كل واحد منهم كما هو كامل في نفسه كذا هو مكمل لغيره وذلك يدل على استحقاقه الرياسة العامة لأنه أفضل من كل احد في زمانه ويقبح عقلا تقديم المفضول على الفاضل فيجب ان يكون كل واحد منهم اماما وهذا برهان لمي .

المسئلة التاسعة : في احكام المخالفين

قال : محاربوا علي (ع) كفرة ومخالفوه فسقة .

اقول : المحارب لعلي (ع) كافر لقول النبي ﷺ يا علي حربك حربي ولا شك في كفر من حارب النبي ﷺ واما مخالفوه في الامامة فقد اختلف قول علمائنا فمنهم من حكم بكفرهم لأنهم دفعوا ما علم ثبوته من الدين ضرورة وهو النص الجلي الدال على امامته مع تواتره وذهب آخرون إلى انهم فسقة وهو الاقوى ثم اختلف هؤلاء على اقوال ثلاثة (احدها) انهم مخلدون في النار لعدم استحقاقهم الجنة (الثاني) قال بعضهم انهم يخرجون من النار إلى الجنة (الثالث)

ما ارتضاه ابن نوبخت وجماعة من علمائنا انهم يخرجون من النار لعدم الكفر الموجب للخلود ولا يدخلون الجنة لعدم الايمان المقتضي لاستحقاق الثواب .

قال : المقصد السادس في المعاد والوعد والوعيد وما يتصل بذلك ـ حكم المثلين واحد والسمع دل على امكان التماثل .

أقول : في هذا المقصد مسائل .

المسئلة الاولى : في امكان خلق عالم آخر

وأعلم ان ايجاب المعاد يتوقف على هذه المسئلة فلأجل ذلك صدرها في أول المقصد وقد اختلف الناس في ذلك واطبق المليون عليه وخالف فيه الاوائل واحتج المليون بالعقل والسمع اما العقل فنقول العالم المماثل لهذا العالم ممكن الوجود لأن هذا العالم ممكن الوجود وحكم المثلين واحد فلما كان هذا العالم ممكنا وجب الحكم على الاخر بالامكان وإلى هذا البرهان أشار بقوله حكم المثلين واحد واما السمع فقوله تعالى (أوليس الذي خلق السموات والارض بقادر على أن يخلق مثلهم بلى وهو الخلاق العليم) .

قال : والكرية ووجوب الخلاء واختلاف المتفقات ممنوعة [١]

أقول : هذا اشارة إلى ما احتج الاوائل به على امتناع خلق عالم آخر

---

(١) قول المصنف والكرية الخ .

تقرير هذه الشبهة على وجه ابسط أن المعاد لو كان جسمانياً استلزم مكاناً للحشر ومكاناً لتنعم المطيعين ومكاناً لتعذيب العاصين وبالجملة فذلك اما في عالم آخر جسماني خارج عن هذا العالم واما في هذا العالم فعلى الاول لزم الخلاء للزوم الكروية ولزم اختلاف المتفقات وانخراق الافلاك وكل ذلك محال على ما بين في الفلسفة اما لزوم الخلاء فلأن العالم الآخر كرة لأن الشكل الطبيعي للجسم لولا قسر قاسر كروي فان تلاقت الكرتان بنقطة او انفصلتا حصل الخلاء بينهما .

وتقريره من وجهين (الأول) [١] انه لو وجد عالم آخر لكان كرة لأنه الشكل الطبيعي فان تلاقت الكرتان أو تباينتا لزم الخلاء والجواب لا نسلم وجوب الكرية في العالم الثاني، سلمنا لكن لا نسلم وجوب الخلاء لإمكان ارتسام الثاني في ثخن بعض الافلاك واحاطة المحيط بالعالمين (الثاني) لو وجد عالم آخر فيه نار وارض وغيرهما فان طلبت امكنة هذه العناصر لزم قسرها دائماً وإلا اختلف المتفقات في الطباع في مقتضياتها (والجواب) لم لا يجوز ان يكون العالم الآخر مخالفاً لهذا العالم في الحقيقة سلمنا لكن لم لا يجوز ان يكون المكانان طبيعيين لهما فهذا ما خطر لنا في تطبيق كلام المصنف (ره) عليه.

المسئلة الثانية : في صحة العدم على العالم

قال : والامكان يعطي جواز العدم .

أقول : اختلف الناس في ان العالم هل يصح عدمه أم لا فذهب المليون اجمع إلى ذلك إلا من شذ ومنع منه القدماء واختلفوا فذهب قوم منهم إلى ان الامتناع ذاتي وجعلوا العالم واجب الوجود ونحن قد بينا خطائهم وبرهنا على حدوثه فيكون ممكناً بالضرورة وذهب الآخرون إلى ان الامتناع باعتبار الغير وذلك ان العالم معلول علة واجب الوجود فلا يمكن عدمه إلا بعدم علته ويستحيل عدم واجب الوجود ونحن قد بينا خطائهم في ذلك وبرهنا على أن

---

(١) احتج القائلون بالامتناع بوجهين الاول أنه لو وجد عالم آخر لكان كرة مثل هذا العالم ولا يمكن وجود كرتين متماثلين إلا بتحقيق وجه بينهما فيلزم الخلاء وهو محال والجواب انا لا نسلم وجوب الكروية في العالم فان الشكل الطبيعي وان كان كرة إلا الفاعل بالارادة وهو الله تعالى قادر على خلافها ولو سلمنا لزوم الكروية لا نسلم وجوب الخلاف بينهما فمن الممكن أن العالمان في ثخن جسم آخر .

المؤثر في العالم قادر مختار وذهب الكرامية والجاحظ [١] الى استحالة عدم العالم بعد وجوده بعد اعترافهم بالحدوث لأن الاجسام باقية فلا تفنى بذاتها ولا بالفاعل لأن شأنه الايجاد لا الاعدام إذ لا فرق في العقل بين نفي الفعل وبين فعل العدم ولا ضد للاجسام [٢] لأنه بعد وجوده ليس اعدامه للباقي اولى من عدمه به لوقوع التضاد من الطرفين واولوية الحادث بالتعلق بالسبب مشتركة وبكثرته باطلة لامتناع اجتماع المثلين وباستلزام الجمع بين النقيضين باطلة لانتفائه على تقدير القول بعدم دخول الحادث في الوجود ولا بانتفاء الشرط لعود الكلام عليه وهو خطأ فان الاعدام يستند الى الفاعل كما يستند الوجود اليه والامتياز [٣] واقع بين نفي الفعل وفعل العدم سلمنا لكن لم لا يجوز ان يعدم بوجود الضد ويكون الضد اولى باعدامه وان كان سبب الاولوية مجهولا، سلمنا لكن لم لا يجوز اشتراط الجواهر باعراض غير باقية يوجدها الله تعالى حالا فحالا فإذا لم يجد العرض انتفت الجواهر ،ودليل المصنف (ره) على مطلوبه من صحة العدم حجة

---

(١) اشارة قول الجاحظ والكرامية .

قول الشارح في كيفية عدم العالم وبيان ذلك أن الاقوال في كيفية عدم العالم ثلاثة الأول ما عليه المصنف من ان الفاعل يعدمه باختياره الثاني ما قال المعتزلة من ان انعدام العالم بحدوث ضد له هو الفناء والثالث ما عليه الجمهور الاشارة من ان انعدام العالم بانتفاء شرط لوجوده .

(٢) قوله ولا ضد للاجسام الخ أي ليس بسبب عدم العالم وجود ضده الذي هو صفة الفناء إذ لا ضد للاجسام لأن الجوهر لا ضد له ولو فرضنا له ضداً ليس اعدام الضد الذي وجد حادثاً للعالم اولى من انعدام الضد به لأن التضاد من الطرفين فكلما وجد ضد للعالم يمكن ان ينعدم الضد ويوجد ضده فهذه الاولوية باطلة لأن تعلق كل من العالم وضده بالسبب شرك فلا اولوية واما من جهة تعدد الضد ووحدة العالم فان تعدده فيما نحن فيه باطل لأن الاثنين من الضد وهو أقل من مراتب الكثرة والتعدد مثلان.

(٣) فان كل عاقل يفرق بين ايجاد العدم وعدم الايجاد فان الأول محال والثاني ممكن .

على الجميع وهو انا بينا ان العالم ممكن الوجود فيستحيل انقلابه الى الامتناع والوجوب فيجوز عدمه كما جاز وجوده .

المسئلة الثالثة : في وقوع العدم وكيفيته

قال : والسمع دل عليه .

أقول : يدل على وقوع العدم السمع وهو قوله تعالى (هو الأول والآخر) وقوله (كل شيء هالك إلا وجهه) وقال تعالى (كل من عليها فان) وقد وقع الاجماع على الفناء وانما الخلاف في كيفيته على ما سيأتي .

قال : ويتأول في المكلف بالتفريق كما في قصة ابراهيم (ع) .

أقول : المحققون على امتناع اعادة المعدوم وسيأتي البرهان على وجوب المعاد وهيهنا قد بين ان الله تعالى يعدم العالم وذلك ظاهر المناقضة فبين المصنف (ره) مراده من الاعدام إما في غير المكلفين وهو ما لا يجب اعادته فلا اعتبار به إذ لا يجب اعادته فجاز اعدامه بالكلية ولا يعاد واما المكلف الذي يجب اعادته فقد تأول المصنف (ره) معنى الاعدام فيه بتفريق اجزائه ولا امتناع في ذلك فان المكلف بعد تفريق اجزائه يصدق عليه انه هالك بمعنى انه غير منتفع به او يقال انه هالك بالنظر إلى ذاته إذ هو ممكن وكل ممكن بالنظر إلى ذاته لا يجب له الوجود فلا يوجد إذ لا وجود إلا للواجب بذاته او بغيره فهو هالك بالنظر إلى ذاته فاذا فرق اجزائه كان هو العدم فإذا اراد الله تعالى اعادته جمع تلك الاجزاء والفها كما كانت فذلك هو المعاد ويدل على هذا التأويل قوله تعالى في سؤال ابراهيم (ع) عن كيفية الاحياء للموتى لانه تعالى لا يحيى الموتى في دار التكليف وانما الاحياء يقع في الآخرة فسأل (ع) عن كيفية ذلك الاحياء وهو يشتمل على السؤال عن جميع المقدمات التي يفعلها الله تعالى حتى يحييهم ويعدهم لنفخ الروح فأمره الله تعالى بأخذ اربعة من الطير

وتقطيعها وتفريق اجزائهـا ومزج بعض الاجزاء ببعض ثم يفرقهـا ويضعها على الجبال ثم يدعوها فلما دعاها ميز الله تعالى اجزاء كل طير عن الآخر وجمـع اجزاء كل طير وفرقها عن الاجزاء الاخرى حتى كملت البنية التي كانت عليها اولا ثم احياها ولم يعدم الله تعالى تلك الاجزاء فكذا في المكلف هذا ما فهمناه من قوله كما في قصة ابراهيم (ع) فهذا هو كيفية الاعدام .

قال : واثبات الفناء غير معقول لانه ان قام بذاته لم يكن ضد او كذا ان قام بالجوهر .

اقول : لما ذكر المذهب الحق في كيفية الاعـدام شرع في ابطال مذهب المخالفين في ذلك وأعلم ان من جملة من خالف في كيفية الاعدام جماعة من المعتزلة فذهبوا إلى ان الأعدام ليس هو التفريق بل الخروج عن الوجود ان يخلق الله تعالى للجوهر ضداً هو الفناء وقد اختلفوا فيه على ثلاثة اقوال (احدها) قال ابن الاخشيد ان الفناء ليس بمتحيز ولا قائم بالمتحيز إلا انه يكون حاصلا في جهة معينة فإذا احدثه الله تعالى فيها عدمت الجواهر بأسرها (الثاني) قـال ابن شبيب ان الله يحدث في كل جوهر فناء ثم ذلك الفناء يقتضي عدم الجوهر في الزمان الثاني فيجعله قائماً بالمحل (الثالث) قال أبو علي وأبو هاشم ومن تابعهما ان الفناء يحدث لا في محل فينتفي الجواهر كلها حال حدوثه ثم اختلفوا فذهب أبو هاشم وقاضي القضاة إلى أن الفناء الواحد كاف في عدم كل الجواهر وذهب أبو علي واصحابه إلى أن لكل جوهر فناء مضاداً له ولا يـكفي ذلك الفناء في عدم غيره إذا عرفت هذا فنقول القول بالفناء على كل تقدير فرضوه في ضده باطل لأن الفناء ان قام بذاته كان جوهراً إذ معنى الجوهر ذلك فلا يكون ضداً للجوهر وان كان غير قائم بذاته كان عرضا إذ هو معناه فيكون حالا في الجوهر اما ابتداء أو بواسطة وعلى كلا التقديرين يستحيل ان يكون منافيا للجوهر .

قال : والانتفاء الاولوية .

أقول : يفهم من هذا الكلام أمران (أحدهما) اقامة دليل ثان على امتناع قيام الفناء بالجوهر وتقريره ان نقول لو كان الفناء قائماً بالجوهر لكان عرضا حالا فيه ولم يكن اقتضائه لنفي محله اولى من اقتضاء محله لنفيه بل كان انتفاء هذا الحال بالمحل اولى إذ منع الضد دخول الضد الآخر في الوجود مع امكان اعدامه له اولى من اعدام المتجدد للضد الباقي وبالخصوص إذا كان محلا له (الثاني) اقامة دليل ثان على انتفاء الفناء وتقريره ان نقول لو كان الفناء ضداً للجوهر لم يكن اعدامه للجوهر الباقي اولى من اعدام الجوهر الباقي له بمعنى منعه عن الدخول في الوجود بل هو اولى لما تقدم .

قال : ولاستلزامه انقلاب الحقائق او التسلسل.

أقول : القول بالفناء يستلزم أحد أمرين محالين (احدهما) انقلاب الحقائق (والثاني) التسلسل و كل مستلزم للمحال فانه محال قطعا اما استحالة الامرين فظاهر واما بيان الملازمة فلأن الفناء اما ان يكون واجب الوجود بذاته أو ممكن الوجود والقسمان باطلان اما الاول فلأنه قد كان معدوما والا لم يوجد الجواهر ثم صار موجوداً وذلك يعطي امكانه واما الثاني فلأنه يصح عليه العدم والا لم يكن ممكنا فعدمه ان كان لذاته كان ممتنعا بعد ان كان ممكناً وذلك يستلزم انقلاب الحقائق وان كان سبب الفاعل بطل اصل دليلكم وان كان بوجوب ضد آخر لزم التسلسل هذا ما حصلناه من هذا الكلام .

قال : واثبات بقاء لا في محل يستلزم الترجيح من غير مرجح او اجتماع النقيضين .

أقول : ذهب قوم منهم ابن شبيب الى أن الجوهر باق ببقاء موجود لا في محل فاذا انتفى ذلك البقاء انتفى الجوهر والمصنف (ره) أحال هذا المذهب ايضاً باستلزامه المحال وذكر ان القول بذلك يستلزم امرين (احدهما) الترجيح

من غير مرجح (والثاني) اجتماع النقيضين والذي يخطر لنـــا في تقرير ذلك أمران (احدهما) ان نقول البقاء اما جوهر أو عرض والقسمان باطلان فالقول به باطل اما الأول فلأنه لو كان جوهراً لم يكن جعله شرطا لجوهر آخر اولى من العكس فاما ان يكون كل واحــــد منهما شرطا لصاحبه وهو دور اولا يكون احدهما شرطا للآخر وهو المطلوب واما الثاني فلأنه لو كان عرضا قائما بذاته لزم اجتماع النقيضين إذ العرض هو الموجود في المحل فلو كان البقاء قائماً لا في محل مع كونه عرضا لزم ما ذكرناه (الثاني) ان يقال البقاء امــا واجب لذاته أو ممكن لذاته والقسمان باطلان اما الأول فلأن وجوده بعد العدم يستلزم جواز عدمه والوجوب يستلزم عدم جوازه وذلك جمع بين النقيضين واما الثاني فلأن عدمه في وقت دون آخر ترجيح من غير مرجح لاستحالة استناده إلى ذاته وإلا لكان ممتنع الوجود مع امكانه و ذلك جمع بين النقيضين ولا إلى الفاعــل ولا إلى الضد وإلا لجاز مثله في الجواهر فالقول بذلك هنا مــــع استحالته في الجواهر ترجيح من غير مرجح ولا إلى انتفاء الشرط وإلا لزم ان يكون للبقاء بقاء آخر فليس احدهما بكونه صفة للاخر اولى من العكس و ذلك ترجيح من غير مرجح .

قال : واثباته في المحل يستلزم توقف الشيء على نفسه اما ابتداء أو بواسطة

اقول : ذهب جماعة من الاشاعرة والكعبي الى ان الجواهر تبقى ببقاء قائم بها فإذا اراد الله تعالى اعدامها لم يفعل البقاء فانتفت الجواهر والمصنف (ره) ابطل ذلك باستلزامه توقف الشيء على نفسه اما ابتداء او بواسطة ، وتقريره ان حصول البقاء في المحل يتوقف على وجود المحل في الزمان الثاني لكن حصوله في الزمان الثاني اما ان يكون هو البقاء او معلوله ويستلزم من الأول توقف الشيء على نفسه ابتداء ومن الثاني توقفه على معلوله المتوقف عليه وذلك يقتضي توقف الشيء على نفسه بواسطة فهذا ما يمكن حمل كلامه عليه .

المسئلة الرابعة . في وجوب المعاد الجسماني

قال : ووجوب ايفاء الوعد والحكمة يقتضي وجوب البعث والضرورة قاضية بثبوت الجسماني من دين النبي مع امكانه .

أقول : اختلف الناس هنا فذهب الأوائل إلى نفي المعاد الجسماني وأطبق المليون عليه واستدل المصنف (ره) على وجوب المعاد مطلقا بوجهين (الأول) ان الله تعالى وعد بالثواب وتوعد بالعقاب مع مشاهدة الموت للمكلفين فوجب القول بعودهم ليحصل الوفاء بوعده ووعيده (الثاني) ان الله تعالى قد كلف وفعل الألم وذلك يستلزم الثواب والعوض وإلا لكان ظالما تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً فانا قد بينا حكمته تعالى ولا ريب في أن الثواب والعوض انما يصلان إلى المكلف في الاخرة لانتفائها في الدنيا واستدل على ثبوت المعاد الجسماني بأنه أمر معلوم بالضرورة في دين النبي ﷺ والقرآن دل عليه في آيات كثيرة مع انه ممكن فيجب المصير اليه وانما قلنا بأنه ممكن لأن المراد من الاعادة جمع الأجزاء المتفرقة وذلك جائزة بالضرورة .

قال : ولا يجب اعادة فواضل المكلف .

أقول : اختلف الناس في المكلف ما هو على مذاهب على ما عرفت [١] (منها) قول من يعتقد أن المكلف هو النفس المجردة وهو مذهب الأوائل والنصارى والتناسخية والغزالي من الأشاعرة وابن الهيثم من الكرامية وجماعة من الامامية والصوفية (ومنها) قول جماعة من المحققين ان المكلف هو أجزاء أصلية في هذا البدن لا يتطرق اليها الزيادة والنقصان وانما تقعان في الأجزاء المضافة اليها .

(إذا عرفت هذا فنقول) الواجب في المعاد هو اعادة تلك الاجزاء الأصلية

---

(١) في الفصل الرابع من المقصد الثاني المسئلة الرابعة .

أو النفس المجردة مع الأجزاء الأصلية أما الأجسام المتصلة بتلك الاجزاء فلا يجب اعادتها بعينها وغرض المصنف (ره) بهذا الكلام الجواب عن اعتراض الفلاسفة على المعاد الجسماني وتقرير قولهم ان انسانا لو اكل آخر واغتذى باجزائه فان اعيدت أجزاء الغذاء إلى الاول عدم الثاني وان اعيدت إلى الثاني عدم الاول وأيضا ما ان يعيد الله تعالى جميع الاجزاء البدنية الحاصلة من أول العمر إلى آخره أو القدر الحاصل له عند موته والقسمان باطلان (أما الاول) فلان البدن دائما في التحلل والاستخلاف فلو أعيد البدن مع جميع الاجزاء منه لزم عظمه في الغاية وانه قد يتحلل منه أجزاء تصير أجساما غذائية ثم يأكلها ذلك الانسان بعينه حتى يصير اجزاء من عضو آخر غير العضو الذي كانت أجزاء له اولا فاذا اعيد أجزاء كل عضو إلى عضوه لزم جعل ذلك الجزء جزءاً من العضوين وهو محال (وأما الثاني) فلأنه قد يطيع العبد حال تركبه من أجزاء ثم يتحلل تلك الاجزاء ويعصى في أجزاء أخرى فإذا أعيد تلك الاجزاء بعينها واثابها على الطاعة لزم ايصال الحق إلى غير مستحقه ، وتقرير الجواب واحد وهو ان لكل مكلف أجزاء أصلية لا يمكن أن يصير جزءاً من غيرها بل يكون فواضل من غيره لو اغتذى بها فاذا اعيدت جعلت أجزاء أصلية لما كانت أصلية له أولا في تلك الاجزاء وهي التي تعاد وهي باقية من أول العمر إلى آخره .

قال : وعدم انخراق الافلاك وحصول [١] الجنة فوقها ودوام الحيوة مع

---

(١) احتج المنكرون للمعاد على امتناع حشر الأجساد بأنه لو ثبت المعاد الجسماني فاما أن يكون عود الروح إلى البدن في عالم العناصر وهو التناسخ أو في عالم الافلاك وهو يوجب انخراق الأفلاك وهو محال وبأنه يلزم توالد البدن من غير التوالد وذلك عند البعثة وهو ممتنع وعلى امتناع وجود الجنة بأنه لا يمكن حصولها في عالم العناصر ولا في عالم الأفلاك لأنها لا يسعها لقوله تعالى وجنة عرضها كعرض السموات والأرض وعلى امتناع تأبيد الثواب والعقاب بأنه يلزم دوام الحياة مع الاحتراق وأجاب المصنف (ره) كلها استبعادات .

الاحتراق وتوليد البدن من غير التوالد وتناهي القوى الجسمانية استبعادات .

أقول : احتج الاوائل على امتناع المعاد الجسماني بوجوه (احدهـا) ان السمع قد دل على انتشار الكواكب وانخراق الافلاك وذلك محال (الثاني)أن حصول الجنة فوق الافلاك كما ذهب اليه المسلمون يقتضي عدم الكرية (الثالث) ان دوام الاحتراق مع بقاء الحيوة محـال (الرابع) أن تولد الاشخاص وقت الاعادة من غير توالد من الابوين باطل (الخامس) ان القوى الجسمانية متناهية والقول بدوام نعيم أهل الجنة قول بعدم التناهي والجواب عن الكل واحد وهو ن هذه الاستبعادات أما الافلاك فانها حادثة على ما تقرر أولا فيمكن انخراقها كما يمكن عدمها و كذا حصول الجنة فوق الافلاك ودوام احتراق الجسم مع بقاء الجسم ممكن لانه تعالى قادر على كل مقدور فيمكن استحالته إلى أجزاء نارية ثم يعيدها الله تعالى هكذا دائما والتولد ممكن كما في آدم عليه‌السلام والقـوى الجسمانية قد لا يتناهى أثرها إذا كانت واسطة في التأثير .

المسئلة الخامسة . في الثواب والعقاب

قال : ويستحق الثواب والمدح بفعل الواجب والمندوب وفعـل ضد القبيح والاخلال به بشرط فعل الواجب لوجوبه أو لوجه وجوبه والمندوب كذلك والضد لانه ترك القبيح والاخلال به وظاهر ان المشقة مـن غير عوض ظلم وهو قبيح ولا يصح الابتداء به إذ لو أمكن الابتداء به كان التكليف عبثا .

أقول : المدح قول ينبىء عن ارتفاع حال الغير مع القصد إلى الرفـع منه والثواب هو النفع المستحق المقارن للتعظيم والاجلال والذم قول ينبىء عـن اتضاع حال الغير مع قصده والعقاب هو الضرر المستحق المقـارن للاستحقاق والمدح والثواب يستحقان بفعل الواجب وفعل المندوب وفعل ضد القبيح وهو

الترك له على مذهب من يثبت الترك ضداً والاخلال بالقبيح ومنع أبو علي وجماعة من المعتزلة استحقاق المدح والثواب بالاخلال بالقبيح وبفعل الواجب وصاروا إلى ذلك لأن المكلف يمتنع خلوه من الأخذ والترك الذي هو فعل الضد والحق ما ذكره المصنف(ره)فان العقلاء يستحسنون ذم المخل بالواجب وان لم يتصوروا منه فعلا كما يستحسنون ذمه على فعل القبيح واعلم انه يشترط في استحقاق الفاعل المدح أو الثواب ايقاع الواجب لوجوبه أو لوجه وجوبه وكذا المندوب يفعله لندبه أو لوجه ندبه وكذا في ترك القبيح يتركه لكونه ترك قبيح أو لوجه ذلك والاخلال بالقبيح لكونه اخلالاً بالقبيح فانه لو فعل الواجب أو المندوب لا لما ذكرنا لم يستحق مدحاً ولا ثواباً عليهما وكذا لو ترك القبيح لغرض آخر من لذة أو غيرها لم يستحق المدح والثواب والدليل على استحقاق الثواب بفعل الطاعة انها مشقة قد الزمها الله تعالى المكلف فان لم يكن لغرض كان ظلماً وعبثاً وهو قبيح لا يصدر عن الحكيم وان كان لغرض فاما الأضرار وهو ظلم واما النفع وهو إما أن يصح الابتداء به أولا والأول باطل وإلا لزم العبث في التكليف والثاني هو المطلوب وذلك النفع هو المستحق بالطاعة المقارن للتعظيم والاجلال فانه يقبح الابتداء بذلك لأن تعظيم من لا يستحقه قبيح .

قال : وكذا يستحق العقاب والذم بفعل القبيح والاخلال بالواجب لاشتماله على اللطف ولدلالة السمع .

أقول : كما أن الطاعة سبب لاستحقاق الثواب فكذا المعصية وهي فعل القبيح أو الاخلال بالواجب لاشتماله على سبب استحقاق العقاب لوجهين (أحدهما) عقلي كما ذهب اليه جماعة من العدلية وتقريره أن العقاب لطف واللطف واجب أما الصغرى فلأن المكلف إذا عرف ان مع المعصية يستحق العقاب فانه يبعد عن فعلها ويقرب إلى فعل ضدها وهو معلوم قطعاً وأما الكبرى فقد تقدمت (والثاني) سمعي وهو الذي ذهب اليه باقي العدلية وهو متواتر معلوم من دين

النبي ﷺ إذا عرفت هذا فنقول ذهب جماعة إلى ان الاخلال بالواجب لا يقتضى استحقاق ذم ولا عقاب بل المقتضى لذلك هو فعل القبيح أو فعل ضد الواجب وهو تركه وقد تقدم بيان ذلك .

قال : ولا استبعاد في اجتماع الاستحقاقين باعتبارين .

أقول : هذا جواب عن حجة من منع من كون الاخلال بالواجب سببا لاستحقاق الذم وتقريره انه لو كان ذلك سببا والاخلال بالقبيح سبب للمدح لكان المكلف إذا خلا من الامرين مستحقا للذم والمدح والجواب انه لا استبعاد في اجتماع الاستحقاقين باعتبارين فيذم على أحدهما ويمدح على الآخر كما إذا فعل طاعة ببعض أعضائه ومعصية بالآخر .

قال : وايجاب المشقة في شكر المنعم قبيح .

أقول : ذهب أبو القاسم البلخي إلى أن هذه التكاليف وجبت شكراً للنعمة فلا يستلزم وجوب الثواب ولا يستحق بفعلها نفع وانما الثواب تفضل من الله تعالى وذهب جماعة من العدلية إلى خلاف هذا القول واحتج المصنف (ره) على ابطاله بانه قبيح عند العقلاء أن ينعم الانسان على غيره ثم يكلفه ويوجب عليه شكره ومدحته على تلك النعمة من غير ايصال ثواب اليه ويعدون ذلك نقصا في المنعم وينسبونه إلى الرياء وذلك قبيح لا يصدر من الحكيم فوجب القول باستحقاق الثواب .

قال : ولقضاء العقل به مع الجهل .

أقول : هذا دليل ثان على ابطال قول البلخي وتقريره ان العقلاء باسرهم يجزمون بوجوب شكر المنعم وإذا كان وجوب الشكر معلوما بالعقل مع ان العقل لا يدرك التكاليف الشرعية وجب القول بكونها ليست شكراً .

قال : ويشترط في استحقاق الثواب كون الفعل المكلف به أو الاخلال بالقبيح شاقاً ولا يشترط رفع الندم على فعل الطاعة ولا انتفاء النفع العاجل إذا فعل للوجه .

اقول : يشترط في استحقاق الثواب كون الفعل المكلف بـه الواجب أو المندوب شاقا وكون الاخلال بالقبيح شاقا إذ المقتضى لاستحقاق الثواب هـو المشقة فإذا انتفت انتفى المقتضي للاستحقاق ولا يشترط رفع الندم على فعـل الطاعة فان الطاعة سبب لاستحقاق الثواب وقد وجدت منفكة عنه لأنه في حالة الفعل يستحيل أن يكون نادما عليه ، نعم نفي الندم شرط في بقـاء استحقاق الثواب وكذا لا يشترط في الثواب عدم النفع العاجل إذا أوقعه المكلف لوجه الوجوب أو للوجوب أو لوجه الندب أو للندب .

المسئلة السادسة : في صفات الثواب والعقاب

قال : ويجب اقتران الثواب بالتعظيم والعقاب بالاهانة للعلم الضروري باستحقاقهما مع فعل موجبهما .

اقول : ذهبت المعتزلة إلى أن الثواب نفـع عظيم مستحق يقارنه التعظيم والعقاب ضرر عظيم مستحق يقارنه الاهانة واحتجوا على وجوب اقتران التعظيم بالثواب واقتران الاهانة بالعقاب بانا نعلم بالضرورة ان من فعل الفعل الشاق المكلف به فانه يستحق التعظيم والمدح وكذلك من فعـل القبيح فانه يستحق الاهانة والاستخفاف .

قال : ويجب دوامهما لاشتماله على اللطف ولدوام المدح والذم ولحصول نقيضهما لولاه .

اقول : ذهب المعتزلة إلى أن الثواب والعقاب دائمان واختلف في العـلم بدوامهما هل هو عقلي أو سمعي فذهبت المعتزلة إلى انه عقلي وذهبت المرجئة

إلى انه سمعي واحتج المصنف «ره» على دوامهما بوجوه (أحدها) ان العلم بدوام الثواب والعقاب يبعث العبد على فعل الطاعة ويبعده عن المعصية وذلك ضروري وإذا كان كذلك كان لطفا واللطف واجب على ما مر (الثاني) ان الذم والمدح دائمان إذ لا وقت الا ويحسن مدح المطيع وذم العاصي إذا لم يظهر منه ندم على ما فعل وهما معلولا الطاعة والمعصية فيجب كون الطاعة والمعصية في حكم الدائمتين فيجب دوام الثواب والعقاب لأن دوام أحد المعلولين [1] يستلزم دوام المعلول الآخر لأن العلة تكون دائمة أو بحكم الدائم (الثالث) أن الثواب لو كان منقطعاً لحصل لصاحبه الالم بانقطاعه ولو كان العقاب منقطعا لحصل لصاحبه السرور بانقطاعه وذلك ينافي الثواب والعقاب لانهما خالصان عن الشوائب هذا ما فهمناه من كلام المصنف (ره) ولحصول نقيضيهما يعني نقيضي الثواب والعقاب لولاه أي لولا الدوام .

قال : ويجب خلوصهما وإلا لكان الثواب انقص حالا من العوض والتفضل على تقدير حصوله فيهما وهو ادخل في باب الزجر .

أقول : يجب خلوص الثواب والعقاب عن الشوائب أما الثواب فلأنه لولا ذلك لكان العوض والتفضل اكمل منه لانه يجوز خلوصهما عن الشوائب وحينئذ يكون الثواب انقص درجة وانه غير جايز وأما العقاب فلأنه ادخل في الزجر فيكون لطفا .

قال : وكل ذي مرتبة في الجنة لا يطلب إلا زيد من مرتبة ويبلغ سرورهم في الشكر إلى حد انتفاء المشقة وغنائهم بالثواب ينفي مشقة ترك القبائح وأهل النار ليلجئون إلى ترك القبيح .

أقول : لما ذكر ان الثواب خالص عن الشوائب ورد عليه أن أهل الجنة

---

(١) المراد بالمعلولين المدح والثواب المعلولين للطاعة والذم والعقاب المعلولين للمعصية والحاصل أن دوام المدح تدل على دوام علته ودوام قرينه الذي هو المعلول الآخر .

يتفاوتون في الدرجات والانقص إذا شاهد من هو أعظم ثواباً حصل له الغـم بنقص درجته عنه ولعدم اجتهاده في العبادة وأيضا فانه يجب عليهم الشكر لنعم الله تعالى أو الاخلال بالقبايح وفي ذلك مشقة والجواب عن الأول ان شهوة كل مكلف مقصورة على ما حصل له ولا يغتم لفقد الأزيد لعدم اشتهائه له وعـن الثاني انه يبلغ سرورهم بالشكر على النعمة إلى حد ينتفي المشقة معه وأمـا الاخلال بالقبائح فانه لا مشقة عليهم فيه لأنه تعالى يغنيهم بالثواب ومنافعه عن فعل القبيح فلا يحصل لهم مشقة أما أهل النار فانهم يلجئون إلى فعل ما يجب عليهم وترك القبائح فلا يصدر عنهم وليس ذلك تكليفا لأنه بالغ حد الالجـاء ويحصل من ذلك نوع من العقاب أيضا .

قال : ويجوز توقف الثواب على شرط والا لاثيب العارف بالله تعالى خاصة .

اقول : ذهب جماعـة إلى أن الثواب يجوز أن يكون موقوفا على شرط ومنعه آخرون والاول هو الحق والدليل عليه انه لولا ذلك لكان العارف بالله وحده مثابا مع عدم نظره في المعجزة وعدم تصديقه بالنبي ﷺ والتالي باطـل فكذا المقدم ،بيان الشرطية ان المعرفة طاعة مستقلة بنفسها فلو لم يتوقف الثواب عليها على شرط لوجبت اثابة من لم يصدق بالنبي ﷺ حيث لم ينظر في معجزته .

قال : وهو مشروط بالموافاة لقوله تعالى (لئن اشركت ليحبطن عملك) وقوله تعالى (ومن يرتدد منكم عن دينه) .

أقول : اختلف المعتزلة على أربعة أقوال فقال بعضهم ان الثواب والعقاب يستحقان في وقت وجود الطاعة والمعصية وابطلوا القول بالموافاة وقال آخرون انهما يستحقان في الدار الآخرة وقال آخرون انما يستحقان حال الاخترام وقال آخرون انما يستحقان في الحال بشرط الموافاة فان كان في علم الله تعالى انه يوافي

الطاعة ثابتة إلى حال الموت او الآخرة استحق بها الثواب في الحال وكذا المعصية وان كان في علمه تعالى انه يحبط الطاعة او يتوب من المعصية قبل الموافاة لم يستحق الثواب ولا العقاب وبهما استدل المصنف (ره) على القول بالموافاة بقوله تعالى (لئن اشركت ليحبطن عملك) وبقوله تعالى (ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر فاولئك حبطت اعمالهم) وتقريره ان نقول اما ان يكون المراد بالاحباط هنا كون العمل باطلا من اصله او ان الثواب يسقط بعد ثبوته او ان الكفر ابطله والاولان باطلان اما الاول لانه علق بطلانه [1] بالشرك ولانه شرط وجزاءهما انما يقعان في المستقبل وبالاول يبطل الثاني واما الثالث فلما يأتي من بطلان التحابط .

المسئلة السابعة : في الاحباط والتكفير

قال : والاحباط باطل لاستلزامه الظلم ولقوله تعالى (فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره) .

اقول : اختلف الناس هنا فقال جماعة من المعتزلة بالاحباط والتكفير ومعناهما ان المكلف يسقط ثوابه المتقدم بالمعصية المتأخرة او يكفر ذنوبه المتقدمة بطاعته المتأخرة ونفاهما المحققون ثم القائلون بهما اختلفوا فقال أبو علي ان المتأخر يسقط المتقدم ويبقى على حاله، وقال أبو هاشم انه ينتفي الأقل بالأكثر وينتفي من الأكثر بالأقل ما ساواه ويبقى الزائد مستحقاً وهذا هو الموازنة ويدل على بطلان الاحباط انه يستلزم الظلم لأن من اساء واطاع وكانت اساءته أكثر يكون بمنزلة من لم يحسن وان كان احسانه أكثر يكون بمنزلة من لم يسيء وان تساويا يكون مساوياً لمن لا يصدر عنه أحدهما وليس كذلك عند العقلاء

(١) لأن بطلان العمل وحبطه معلق على الشرك والارتداد فكيف يكون باطلا مطلقاً ولأن الكلام شرط وجزاء أي الشرك والحبط وهما انما يقعان في مستقبل العمل فكيف يكون العمل باطلا.

ولقوله تعالى (فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره) والايفاء بوعده ووعيده واجب .

قال : ولعدم الأولوية إذا كان الاخر ضعفاً وحصول المتناقضين مع التساوي .

أقول : هذا دليل على ابطال قول أبي هاشم بالموازنة وتقريره انا إذا فرضنا استحقاق المكلف خمسة أجزاء من الثواب وعشرة أجزاء من العقاب وليس اسقاط احدى الخمستين من العقاب الخمسة من الثواب أولى من الأخرى فأما ان يسقطا معا وهو خلاف مذهبه أولا يسقط شيء منهما وهو المطلوب ولو فرضنا انه فعل خمسة أجزاء من الثواب وخمسة أجزاء من العقاب فان تقدم اسقاط أحدهما للاخر لم يسقط الباقي بالمعدوم لاستحالة صيرورة المعدوم [1] والمغلوب غالباً ومؤثراً وان تقارنا لزم وجودهما معا لأن وجود كل منهما ينفي وجود الآخر فيلزم وجودهما حال عدمهما وذلك جمع بين النقيضين .

المسئلة الثامنة : في انقطاع عذاب اصحاب الكبائر

قال : والكافر مخلد وعذاب صاحب الكبيرة ينقطع لاستحقاقه الثواب بايمانه ولقبحه عند العقلاء .

أقول : اجمع المسلمون كافة على أن عذاب الكافر مؤبد لا ينقطع واختلفوا في أصحاب الكبائر من المسلمين فالوعيدية على انه كذلك وذهبت الامامية وطائفة كثيرة من المعتزلة والاشاعرة إلى ان عذابه منقطع وينبغي أن يعرف

---

(١) فلو فرض أن الثواب بقدر العقاب فان تقدم اسقاط احدهما للاخر لم يسقط الباقي بالمعدوم لاستحالة ضرورة المعدوم والمغلوب غالبا ومؤثراً وان تقارنا لزم وجودهما وعدمهما لأن وجود كل منهما ينفي وجود الآخر فيلزم وجودهما وذلك جمع بين النقيضين .

صفة الصغيرة والكبيرة أما الصغيرة فتقال على وجــوه (منها) ما يقال [١] بالاضافة إلى الطاعة فيقال هذه المعصية صغيرة في مقابلة الطاعة أو هي أصغر من هذه الطاعة باعتبار ان عقابها ينقص في كل وقت من ثواب تلك الطاعــة في كل وقت وإنما شرطنا عموم الوقت لانه متى اختلف الحال في ذلك بأن يزيـد تارة ثواب تلك الطاعة عن عقاب المعصية وتارة ينقص لم يقل ان تلك صغيرة بالاضافة إلى تلك الطاعة على الاطلاق بل تقيد بالحالة التي يكون عقابها اقل من ثواب الطاعة وحصول الاختلاف بما يقترن بالطاعة والمعصية فان الانفاق في سبيل الله يختلف كما قال تعالى (لا يستوى منكم من انفق من قبل الفتح وقاتل) (ومنها) ان يقال بالنسبة إلى معصية اخرى فيقال هذه المعصية اصغر من تلك بمعنى ان عقاب هذه ينقص في كل وقت عن عقاب الاخرى (ومنها) ان يقال بالاضافة إلى ثواب فاعلها بمعنى ان عقابها ينقص في كل وقت عن ثواب فاعلها في كل وقت وهذا هو الذي اطبق العلماء عليه والكبيرة تقال على وجوه مقابلة لهذه الوجوه (إذا عرفت هذا فنقول) الحق ان عقاب اصحاب الكبائر منقطع والدليــل عليه وجهان (الاول) انه يستحق الثواب الدائم بايمانه لقوله تعالى (فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره) والايمان اعظم افعال الخير فاذا استحق العقاب فاما ان يقدم الثواب على العقاب وهو باطل بالاجماع لان الثواب المستحق بالايمان دائم على ما تقدم او بالعكس وهو المراد والجمع محال (الثاني) يلزم ان يكون من عبد الله تعالى مدة عمره بانواع القربات اليه ثم يعصى في آخر عمره معصية واحدة مع بقاء ايمانه مخلداً في النار كمن اشرك بالله تعالى مدة عمره وذلــك

---

(١) هذا الوجه يتفرع على القول بالتحابط وحاصله أن العبد في أي وقت ارتكب معصية فأما أن يكون له مقدارين الثواب أو العقاب وإما أن لا يكون فان كان له ثواب قيس إلى عقاب تلك المعصية فان كان العقاب نقص من الثواب فتلك المعصية صغيرة وان كان الامر على العكس فهي كبيرة .

محال لقبحه عند العقلاء .

قال : والسمعيات متأولة ودوام العقاب مختص بالكافر .

أقول : هذا اشارة إلى الجواب عن حجج الوعيدية واحتجوا بالنقل والعقل (اما النقل) فالآيات الدالة على خلودهم كقوله تعالى (ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله ناراً خالداً فيها) وقوله تعالى (ومن يقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم خالداً فيها) إلى غير ذلك من الآيات (واما العقل) فما تقدم من ان العقاب والثواب يجب دوامهما (والجواب) عن السمع التأويل اما بمنع العموم والتخصيص بالكفار واما بتأويل الخلود بالبقاء المتطاول بأن لم يكن دائما وعن العقل بأن دوام العقاب انما هو في حق الكفار واما غيرهم فلا .

المسئلة التاسعة : في جواز العفو

قال : والعفو واقع لانه حقه تعالى فجاز اسقاطه ولا ضرر عليه في تركه مع ضرر النازل به فحسن اسقاطه ولانه احسان .

اقول : ذهب جماعة من معتزلة بغداد إلى ان العفو جائز عقلاً وغير جائز سمعا وذهب البصريون إلى جوازه سمعا وهو الحق واستدل المصنف (ره) بوجوه ثلاثة (الاول) ان العقاب حق الله تعالى فجاز تركه والمقدمتان ظاهرتان (الثاني) ان العقاب ضرر بالمكلف ولا ضرر في تركه على مستحقه وكلما كان كذلك كان تركه حسناً اما انه ضرر بالمكلف فضروري واما عدم الضرر في تركه فقطعي لانه تعالى غني بذاته عن كل شيء واما ان تركه مثل هذا حسن فضروري .

قال : وللسمع .

أقول : هذا دليل الوقوع سمعا وهو الآيات الدالة على العفو لقوله تعالى(ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر به ما دون ذلك لمن يشاء) فأما ان يكون هذان

الحكمان مع التوبة أو بدونها الأول باطل لأن الشرك يغفر مع التوبة فتعين الثاني ا(وايضاً) المعصية مع التوبة يجب غفرانهـــا وليس المراد في الآية المعصية التي يجب غفرانها لأن الواجب لا يعلق بالمشيئة فما كان يحسن قوله لمن يشاء فوجب عودة الآية الى المعصية التي لا يجب غفرانها لقوله تعالى (وان ربك لذو مغفرة الناس علي ظلمهم) « وعلي » تدل على الحال او الغرض كما يقـال ضربت زيداً علي عصيانه أي لأجل عصيانه وهو غير مرادهنا قطعا فتعين الاول (وايضا) فالله تعالى قد نطق في كتابه العزيز بانه عفو غفور واجمع المسلمون عليه ولا معنى له الا اسقاط العقاب عن العاصي .

المسئلة العاشرة : في الشفاعة

قال : والاجماع على الشفاعة فقيل لزيادة المنافع ويبطل منافى حقه .

أقول : اتفقت العلماء على ثبوت الشفاعة للنبي ﷺ ويدل عليه قوله تعـالى (عسى ان يبعثك ربك مقاما محموداً) قيـــل انه الشفاعة واختلفوا فقالت الوعيدية انها عبارة عن طلب زيادة المنافع للمؤمنين المستحقين للثواب وذهبت التفضلية إلى ان الشفاعة للفسـاق من هذه الامة في اسقاط عقـابهم وهو الحق وابطل المصنف (ره) الاول بان الشفاعة لو كانت في زيادة المنافع لا غير لكنا شافعين في النبي عليه وآله السلام حيث نطلب له من الله تعالى علو الدرجـــات والتالي باطل قطعا لأن الشافع أعلى من المشفوع فيه فالمقدم مثله .

قال : ونفي المطاع لا يستلزم نفي المجـــاب وباقي السمعيات متأولة بالكفار .

أقول : هذا اشارة إلى جواب من استدل على ان الشفاعة انما هي في زيادة منافع وقد استدلوا بوجوه (الاول) قوله تعالى (ما للظالمين من حميم ولاشفيـع يطاع) نفى الله تعالى قبول الشفاعة عن الظالمين والفاسق ظالم (والجواب) انه تعالى نفى الشفيـع المطاع ونحن نقول به لأنه ليس في الآخرة شفيـع يطاع لأن

المطاع فوق المطيع والله تعالى فوق كل موجود ولا أحد فوقه ولا يلزم من نفي الشفيع المطاع نفي الشفيع المجاب سلمنا لكن لم لا يجوز ان يكون المراد بالظالمين هنا الكفار جميعاً بين الادلة (الثاني) قوله تعالى (وما للظالمين من انصار) ولو شفع (ع) في الفاسق لكان ناصراً له (الثالث) قوله تعالى (ولا تنفعها شفاعة) (يوم لا تجزى نفس عن نفس شيئاً) (ولاتنفعهم شفاعة الشافعين) والجواب عن هذه الآيات كلها انها مختصة بالكفار جمعاً بين الادلة (الرابع) قوله تعالى (ولا يشفعون إلا لمن ارتضى) نفي شفاعة الملائكة عن غير المرضى لله تعالى وللفاسق غير مرتضى والجواب لا نسلم ان الفاسق غير مرتضى بل هو مرتضى لله تعالى في ايمانه .

قال : وقيل في اسقاط المضار والحق صدق الشفاعة فيهما وثبوت الثاني له (ص) لقوله ادخرت شفاعتي لاهل الكبائر من امتي .

أقول : هذا هو المذهب الثاني الذي حكيناه اولاً وهو ان الشفاعة في اسقاط المضار ثم بين المصنف (ره) انها تطلق على المعنيين معا كما تقول شفع فلان في فلان إذا طلب له زيادة منافع أو اسقاط مضار وذلك متعارف عند العقلاء ثم بين ان الشفاعة بالمعنى الثاني اعني اسقاط المضار ثابتة للنبي لقوله ﷺ ادخرت شفاعتي لأهل الكبائر من امتي وهذا حديث مشهور .

المسئلة الحادية عشر : في وجوب التوبة

قال : والتوبة واجبة لدفعها الضرر ولوجوب الندم على كل قبيح او اخلال بالواجب .

اقول : التوبة هي الندم على المعصية لكونها معصية والعزم على ترك المعاودة في المستقبل لأن ترك العزم يكشف عن نفي الندم وهي واجبة بالاجماع لكن اختلفوا فذهب جماعة من المعتزلة إلى انها تجب من الكبائر المعلوم كونها كبائر أو المظنون فيها ذلك ولا يجب من الصغائر المعلوم منها انها صغائر وقال آخرون

انها لا تجب من ذنوب تاب عنها من قبل وقال آخرون انها تجب من كل صغير وكبير من المعاصي والاخلال بالواجب سواء تاب عنها قبل أو لم يتب وقداستدل المصنف (ره) على وجوبها بأمرين (الأول) انها دافعة للضرر الذي هو العقاب أو الخوف ودفع الضرر واجب (الثاني) انا نعلم قطعا وجوب الندم على فعل القبيح أو الاخلال بالواجب إذا عرفت هذا فنقول انها تجب عن كل ذنب لأنها تجب من المعصية لكونها معصية ومن الاخلال بواجب لكونه كذلك هـــذا عام في كل ذنب واخلال بالواجب .

قال : ويندم على القبيح لقبحه وإلا لانتفت التوبة وخوف النار ان كانت الغاية فكذلك وكذا الاخلال بالواجب .

أقول : يجب على التائب أن يندم على القبيح لقبحـــه وان يعزم على ترك المعاودة اليه إذ لولا ذلك لانتفت التوبة كمن يتوب من المعصية حفظا لسلامة بدنه أو لعرضه بحيث لا ينثلم عند الناس فان مثل هذا لا يعد توبة لانتفاء الندم اواما التائب خوفا من النار فان كان الخوف من النار هي الغاية في توبته بمعنى نه لولا خوف النار لم يتب فكذلك اى لا يصح منه التوبة لانها ليست توبة عن القبيح لقبحه فجرى مجرى طالب سلامة البدن وان لم يكن هو الغاية بان يندم عليه لانه قبيح وفيه عذاب النار فلولا القبح لما ندم عليه وان كان فيه خوف النار صح توبته وكذا الاخلال بالواجب ان ندم عليه لأنه اخلال بالواجبوعزم على فعل الواجب في المستقبل لأجل كونه اخلالا باالواجب فهي توبة صحيحة وان كان خوفا من النار أو من فوات الجنة فان كان هو الغـــاية لم تصح توبته وإلا لكانت صحيحة ولهذا ان المسيء لو اعتذر إلى المظلوم لا لأجل اساته بل لخوفه من عقوبة السلطان لم يقبل العقلاء عذره .

قال : فلا يصح من البعض ولا يتم القياس على الواجب .

أقول : اختلف شيوخ المعتزلة فذهب أبو هاشم إلى أن النـــدم لا يصح من

قبيح دون قبيح وذهب أبو علي إلى جواز ذلك والمصنف (ره) استدل على مذهب ابي هاشم بانا قد بينا انه يجب ان يندم على القبيح لقبحه ولولا ذلك لم تكن مقبولة على ما تقدم والقبح حاصل في الجميع فلو تاب من قبيح دون قبيح كشف ذلك عن كونه تائباً عنه لا لقبحه بل لأمر آخر يوجد في ذلك دون هذا (واحتج) أبو علي بانه لو لم يصح التوبة عن قبيح دون قبيح لم يصح الاتيان بواجب والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الشرطية انه كما يجب عليه ترك القبيح لقبحه كذا يجب عليه فعل الواجب لوجوبه فلو لزم من اشتراك القبائح في قبح عدم صحة التوبة من بعض القبائح دون بعض لزم من اشتراك الواجبات في الوجوب عدم صحة الاتيان بواجب دون واجب آخر واما بطلان التالي فبالاجماع إذ لا خلاف في صحة الصلوة ممن أخل بالصوم واجاب أبو هاشم بالفرق بين ترك القبيح لقبحه وفعل الواجب لوجوبه بالتعميم في الأول دون الثاني فان من قال لا آكل الرمانة لحموضتها فانه لا يقدم على أكل كل حامض لاتحاد الجهة فى المنع ولو قال آكل الرمانة لحموضتها لم يلزم ان يتناول كل رمانة حامضة فافترقا واليه أشار المصنف (ره) بقوله ولا يتم القياس على الواجب أي لا يتم قياس ترك القبيح لقبحه على فعل الواجب لوجوبه .

قال : ولو اعتقد فيه الحسن لصحت التوبة .

أقول : قد يصح التوبة من قبيح دون قبيح إذا اعتقد التائب في بعض القبائح انها حسنة وتاب عما يعتقده قبيحاً فانه يقبل توبته لحصول الشرط فيه وهو ندمه على القبيح لقبحه ولهذا إذا تاب الزاني عن الزنا فانه يقبل توبته وان كان اعتقاده قبيحاً لأنه لا يعتقده كذلك فيصدق في حقه انه تاب عن قبيح لقبحه .

قال : وكذا المستحقر .

أقول : إذا كان هناك فعلا (احدهما) عظيم القبح (والآخر) صغيره وهو

مستحقر بالنسبة اليه حتى لا يكون معتداً به ويكون وجوده بالنسبة الى المعظم كعدمه حتى تاب فاعل القبيح من المعظم فانه يقبل توبته مثال ذلك ان الانسان إذا قتل ولد غيره وكسر له قلماً ثم تاب واظهر الندم على قتل الولد دون كسر القلم فإنه يقبل توبته ولا يعيبه العقلاء بكسر القلم وان كان لا بد من ان يندم على جميع اسائته وكما ان كسر القلم حال قتل الولد لا يعد اسائة فكذا العزم .

قال : والتحقيق ان ترجيح الداعي إلى الندم عن البعض يبعث علية خاصة وان اشترك الداعي في الندم على القبيح لقبحه كما في الدواعي إلى الفعل ولو اشترك الترجيح اشترك وقوع الندم فلا يصح الندم وبه يتأول كلام أمير المؤمنين وأولاده عليهم السلام وهو ان التوبة لا تصح عن بعض دون بعض وإلا لزم الحكم ببقاء الكفر على التائب منه المقيم على صغيرة .

أقول : لما فرغ عن تقرير كلام أبي هاشم ذكر التحقيق في هذا وتقريره ان نقول الحق انه تجوز التوبة عن قبيح دون قبيح لأن الأفعال تقع بحسب الدواعي وتنتفي بحسب الصوارف فاذا ترجح الداعي وقع الفعل (إذا عرفت هـــذا) فنقول يجوز أن يرجع فاعل القبائح دواعيه إلى الندم عن بعض القبائح دون بعض وان كانت القبائح مشتركة في الداعي الذي يدعو إلى الندم عليها وذلــك بان يقترن ببعض القبائح قرائن زائدة كعظم الذنب أو كثرة الزواجر عنه أو الشناع عند العقلاء عند فعله ولا يقترن هذه القرائن ببعض القبائح فلا يندم عليها وهذا كما في دواعي الفعل فان الأفعال الكثيرة قد تشترك في الدواعي ثم يؤثر صاحب الدواعي بعض تلك الأفعال على بعض بان يترجح دواعيه إلى ذلك الفعل بما يقترن به من زيادة الدواعي فلا استبعاد في كون قبح الفعل داعياً إلى الندم ثم يقترن ببعض القبائح زيادة الدواعي إلى الندم عليه فيترجح لأجلها الداعي إلى الندم على ذلك البعض ولو اشتركت القبائح في قوة الدواعي اشتركت في وقوع الندم ولم يصح الندم على البعض دون الآخر وعلى هذا ينبغي أن يحمل كلام أمــير المؤمنين

علي عليه‌السلام وكلام أولاده كالرضا وغيره عليهم السلام حيث نقـل عنهم نفي تصحيح التوبة عن بعض القبائح دون بعض لأنه لولا ذلـك لزم خرق الاجماع والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة ان الكافر إذا تاب عن كفره واسلم وهو مقيم على الكذب فاما أن يحكم باسلامه ويقبل توبته عـن الكفر أولا والثاني خرق للاجماع لاتفاق المسلمين على اجراء أحكام المسلمين عليه والأول هو المطلوب وقد التزم أبو هاشم استحقاقه عقاب الكفر وعدم قبول توبته واسلامه لكن لا يمتنع اطلاق اسم الاسلام عليه .

المسئلة الثانية عشر : في اقسام التوبة

قال : والذنب ان كان في حقه تعالى من فعل قبيح كفى فيه الندم والعزم على العدم وفي الاخلال بالواجب اختلف حكمه في بقائه وقضائه وعدمها وان كان في حق آدمي استتبع ايصاله ان كان ظلما أو العزم عليه مع التعذر أو الارشاد ان كان اضلالا وليس ذلك اجزاء

أقول : التوبة إما انتكون من ذنب يتعلق به حقه تعالى خاصة أو يتعلق به حق الادمي والأول إما أن تكون من فعل قبيح كشرب الخمر والزنا أو اخلال بواجب كترك الزكوة والصلوة (فالأول) يكفي في التوبة منه الندم عليه والعزم على ترك العود اليه (وأما الثاني) فيختلف أحكامه بحسب القوانـين الشرعية فمنه ما لا بد مع التوبة منه أدائه كالزكاة ومنه ما يجب معه القضاء كالصلوة ومنه ما يسقطان عنه كالعيدين وهذا الأخير يكفي فيه الندم على ترك المعاودة كما في فعل القبيح وأما ما يتعلق به حق الآدمي فيجب فيه الخروج اليهم منه فان كان أخذ مال وجب رده على مالكه أو على ورثته ان مات ولو لم يتمكن من ذلك وجب العزم عليه وكذا ان كان حد قذف وان كان قصاصاً وجب الخروج اليهم منه بأن يسلم نفسه إلى أولياء المقتول فاما أن يقتلوه أو يعفوا عنه بالدية أو بدونها

وان كان في بعض الأعضاء وجب تسليم نفسه ليقتص منه في ذلـــك العضو إلى المستحق من المجني عليه أو الورثة وان كان اضلالا وجب ارشاد من اضله وارجاعه عما اعتقده بسببه من الباطل ان امكن ذلك (واعـلم) ان هذه التوابع ليست أجزاءاً من التوبة فان العقاب يسقط بالتوبة ثم إن قـــام المكلف بالتبعات كان ذلك اتماماً للتوبة من جهة المعنى لأن ترك التبعات لا يمنع من سقوط العقاب بالتوبة عما تاب منه بل يسقط العقاب ويكون ترك القيام بالتبعات بمنزلة ذنوب مستأنفة يلزم التوبة منها نعم التائب إذا فعل التبعات بعد اظهار توبته كان ذلك دلالة على صدق الندم وان لم يقم بها أمكن جعله دلالة على عدم صحة الندم .

قال : ويجب الاعتذار إلى المغتاب مع بلوغه

أقول : المغتاب إما أن يكون قد بلغه اغتيابه أولا ويلزم على الفاعل للغيبة في الأول الاعتذار عنه اليه لأنه أوصل اليه ضرباً من الغم فوجب عليه الاعتذار منه والندم عليه وفي الثاني لا يلزم الاعتذار ولا الاستحلال منه لأنه لم يفعل به ألماً وفي كلا القسمين يجب الندم لله تعالى لمخالفته النهي والعزم على ترك المعاودة

قال : وفي ايجاب التفصيل مع الذكر اشكال .

أقول : ذهب قاضي القضاة إلى ان التائب ان كان عالماً بذنوبه على التفصيل وجب عليه التوبة عن كل واحد منها مفصلا وان كان يعلمها على الاجمال وجب عليه التوبة كذلك مجملا وان كان يعلم بعضها على التفصيل وبعضها على الاجمال وجب عليه التوبة عن المفصل بالتفصيل وعن المجمل بالاجمال واستشكل المصنف (ره) ايجاب التفصيل مع الذكر لإمكان الإجزاء بالندم على كل قبيح وقـع منه وان لم يذكره مفصلا .

قال : وفي وجوب التجديد ايضا اشكال .

أقول : إذا تاب المكلف عن معصية ثم ذكرها هل يجب عليه تجديد التوبة قال أبو علي نعم بناء على ان المكلف القادر بقدرة لا ينفك عن الضدين إما الفعل

أو الترك فعند ذكر المعصية إما أن يكون نادماً عليها أو مصراً عليها والثاني قبيح فيجب الأول وقال أبو هاشم لا يجب لجواز خلو القادر بقدرة عنها فجاز انه إذا ذكرها لم يندم عليها ولا يشتهي اليها ولا يبتهج بها .

قال : وكذا المعلول مع العلة .

أقول : إذا فعل المكلف العلة قبل وجود المعلول هل يجب عليه الندم على المعلول أو على العلة أو عليها مثاله الرامي إذا رمى قبل الاصابة قال الشيوخ يجب الندم على الاصابة لانها هي القبيح وقد صارت في حكم الموجود لوجوب حصوله عند حصول السبب ،وقال قاضي القضاة يجب عليه ندمان (احدهما) على الرمي لأنه قبيح (والثاني) على كونه مولد القبيح ولا يجوز أن يندم على المعلول لأن الندم على القبيح انما هو لقبحه وقبل وجوده لاقبح .

قال : ووجوب سقوط العقاب بها .

أقول : المصنف (ره) استشكل وجوب سقوط العقاب بها (واعلم) ان الناس اتفقوا على سقوط العقاب بالتوبة واختلفوا فقالت المعتزلة انه يجب سقوط العقاب بها وقالت المرجئة ان الله تعالى يتفضل عليه باسقاط العقاب لاعلى جهة الوجوب ،احتجت المعتزلة بوجهين (الاول) انه لو لم يجب اسقاط العقاب لم يحسن تكليف العاصي والتالي باطل اجماعاً فالمقدم مثله ، بيان الشرطية ان التكليف انما يحسن للتعريض للنفع وبوجوب العقاب قطعاً لا يحصل الثواب وبغير التوبة لا يسقط العقاب فلا يبقى للعاصي طريق إلى اسقاط العقاب عنه ويستحيل اجتماع الثواب والعقاب فيكون التكليف قبيحاً (الثاني) ان من أساء إلى غيره واعتذر اليه بانواع الاعتذارات وعرف منه الاقلاع عن تلك الاساءة بالكلية فان العقلاء يذمون المظلوم إذا ذمه بعد ذلك (والجواب عن الأول)انه لا نسلم انحصار سقوط العقاب في التوبة لجواز سقوطه بالعفو أو بزيادة الثواب (سلمنا) لكن نمنع عدم اجتماع الاستحقاقين لأن عقاب الفاسق عندنا منقطع

(وعن الثاني) بالمنع من قبح الذم سلمنا لكن نمنع المساواة بين الشاهد والغائب وأما المرجئة فقد احتجوا بانه لو وجب سقوط العقاب لكان إما لوجوب قبولها أو لكثرة ثوابها والقسمان باطلان اما الأول فلان من أساء إلى غيره بانواع الاسائة وأعظمها كقتل الأولاد ونهب الأموال ثم اعتذر اليه فانه لا يجب قبول عـذره وأما الثاني فلما بينا من ابطال التحابط .

المسئلة الثالثة عشر : في باقي المباحث المتعلقة بالتوبة

قال : والعقاب يسقط بها لا بكثرة ثوابها لانها قد تقع محبطة ولولاه لانتفى الفرق بين التقدم والتأخر والاختصاص ولا يقبل في الاخرة لانتفاء الشرط.

أقول : اختلف الناس هنا فقال قوم ان التوبة تسقط العقاب بذاتها لا عـلى معنى انها لذاتها تؤثر في اسقاط العقاب بل على معنى انها إذا وقعت على شروطها والصفة التي بها تؤثر في اسقاط العقاب اسقطت العقاب من غير الاعتبار امر زائد وقال آخرون انها تسقط العقاب لكثرة ثوابها واستدل المصنف (ره) على الأول بوجوه (الأول) ان التوبة قد تقع محبطة بغـير ثواب كتوبة الخارجي من الزنا فانه يسقط بها عقابه من الزنا ولا ثواب لهـــا (الثاني) انه لو اسقطت العقاب بكثرة ثوابها لم يبق فرق بين تقدم التوبة على المعصية وتأخرها عنها كغيرها من الطاعات التي يسقط العقاب بكثرة ثوابها ولو صح ذلك لكان التائب عن المعاصي إذا كفر أو فسق اسقط عنه العقاب (الثالث) لو اسقطت العقاب لعظم ثوابها لما اختص بها بعض الذنوب عن بعض فلم يكن اسقاطها لما هي توبة عنه باولى من غيره لأن الثواب لا اختصاص له ببعض العقاب دون بعض (ثم) ان المصنف(ره) أجاب عن حجة المخالف وتقريرها ان التوبة لو اسقطت العقاب لذاتها لاسقطته في حال المعاينة وفي الدار الآخرة (والجواب) انها تؤثر في الاسقاط إذا وقعت على وجهها وهي ان تقع ندماً على القبيح لقبحه وفي الآخرة يقع الالجاء فلا يكون الندم للقبيح .

المسئلة الرابعة عشر : في عذاب القبر والميزان والصراط

قال : وعذاب القبر واقع للامكان وتواتر السمع بوقوعه .

أقول : نقل عن ضرار انه انكر عذاب القبر والاجماع على خلافه وقد استدل المصنف (ره) بامكانه عقلا فانه لا استبعاد في أن يعجل الله تعالى العقاب في دار التكليف على وجه لا يمتنع معه التكليف كما في قطع يد السارق كما قال تعالى (فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا نكالا) وقال في قطاع الطريق (ذلك لهم خزى في الدنيا) وقال تعالى (ونحن نتربص بكم ان يصيبكم الله بعذاب من عنده) وحكى تعالى في كتابه اهلاك الفرق الذين كفروا به وإذا كان ممكناً والله تعالى قادر على كل ممكن وقد أخبر الله تعالى بوقوعه في قوله (كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتاً فأحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم ثم اليه ترجعون) فذكر الرجوع بعد احيائين وانما يكون باحياء ثالث وقال تعالى (قالوا ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين فاعترفنا بذنوبنا) فذكر موتتين احداهما في الدنيا والاخرى في القبر وذكر احيائين احدهما في الدنيا والاخر في القبر ولم يذكر الثالث لأنه معلوم وقع فيه الكلام وغير الحي لا يتكلم وقيل انما اخبروا عن الاحيائين اللذين عرفوا الله تعالى فيهما ضرورة فاحدهما في الآخرة ولهذا عقب قوله بقوله (فاعترفنا بذنوبنا) وقال تعالى في حق آل فرعون (النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة) وهذا نص في الباب .

قال : وسائر السمعيات من الميزان والصراط والحساب وتطاير الكتب ممكنة دل السمع على ثبوتها فيجب التصديق بها .

أقول : احوال القيامة من الميزان والصراط والحساب وتطاير الكتب أمور ممكنة وقد أخبر الله تعالى بوقوعها فيجب التصديق بها لكن اختلفوا في كيفية الميزان وقال شيوخ المعتزلة انه يوضع ميزان حقيقي له كفتان يوزن به ما يتبين من حال المكلفين في ذلك الوقت لأهل الموقف بان يوضع كتاب الطاعات في كفة الخير

ويوضع كتاب المعاصي في كفة الشر ويجعل رجحان احدهما دليلا على احـدى الحالتين أو بنحو من ذلك لورود الميزان سمعا والأصل في الكلام الحقيقة مـع امكانها، وقال عباد وجماعة من البصريين وآخرون من البغداديين المراد بالموازين العدل دون الحقيقة وأما الصراط فقد قيل ان في الآخرة طريقين (أحدهما) إلى الجنة يهدي الله تعالى اليها أهل الجنة والاخرى إلى النار يهدي الله تعالى أهل النار اليها كما قال تعالى في أهل الجنة (سيهديهم ويصلح بالهم ويدخلهم الجنة عرفها لهم) وقال في أهل النار (فاهدوهم إلى صراط الجحيم) وقيل ان هناك طريقا واحداً على جهنم يكلف الجميع المرور عليه ويكون ادق من الشعر واحدّ من السيف فأهل الجنة يمرون عليه لا يلحقهم خـوف ولا غم والكفار يمرون عليه عقوبة لهم وزيادة في خوفهم فاذا بلغ كل واحد إلى مستقره من النار سقط من ذلك الصراط .

قال : والسمع دل على ان الجـنة والنار مخلوقتان الآن والمعارضات متأولة .

أقول : اختلف الناس في أن الجنة والنار هل هما مخلوقتان الآن أم لا فذهب جماعة إلى الأول وهو قول ابي علي وذهب ابو هاشم والقاضي إلى انهما غـير مخلوقتين احتج الأولون بقوله تعالى (أعدت للمتقين) (اعدت للكافرين) (يا آدم اسكن انت وزوجتك الجنة) (عندها جنة المأوى) وجنة المـأوى هي دار الثواب فدل على انها مخلوقة الآن في السماء ، احتج ابو هاشم بقوله تعالى (كل شيء هالك الا وجهه) فلو كانت الجنة مخلوقة الآن لوجب هلاكها والتالي باطل لقوله تعالى (اكلها دائم) والجواب انه دوام الأكل اشارة إلى دوام المأكول بالنوع بمعنى دوام خلق امثاله واكل الجنة يفنى بالأكل إلا انه تعالى يخلق مثلها والهلاك هو الخروج عن الانتفاع ولا ريب ان مع فناء المكلفين يخرج الجنة عن حد الانتفاع فتبقى هالكة بهذا المعنى

المسئلة الخامسة عشر : في الايمان والاحكام

قال : والايمان التصديق بالقلب واللسان ولا يكفى الأول لقوله تعالى (وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم) ونحوه ولا يكفي الثاني لقوله تعالى قل لم تؤمنوا .

أقول : اختلف الناس في الايمان على وجوه كثيرة ليس هذا موضع ذكرها والذي اختاره المصنف (ره) انه عبارة عن التصديق بالقلب واللسان معاً ولا يكفي أحدهما فيه أما التصديق القلبي فانه غير كاف لقوله تعالى (واستيقنتها انفسهم) وقوله تعالى (فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به) فاثبت لهم المعرفة والكفر وأما التصديق اللساني فانه غير كاف أيضاً لقوله تعالى (قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا) ولا شك في ان اولئك الاعراب صدقوا بالسنتهم .

قال : والكفر عدم الايمان اما مع الضد أو بدونه والفسق الخروج عن طاعة الله مع الايمان به والنفاق اظهار الايمان واخفاء الكفر .

أقول : الكفر في اللغة هو التغطية وفي العرف الشرعي هو عدم الايمان أما مع الضد بان يعتقد فساد ما هو شرط في الايمان أو بدون الضد كالشاك الخالي من الاعتقاد الصحيح والباطل والفسق لغة الخروج مطلقاً وفي الشرح عبارة عن الخروج عن طاعة الله تعالى فيما دون الكفر والنفاق في اللغة هو اظهار خلاف الباطن وفي الشرع اظهار الايمان واخفاء الكفر .

قال : والفاسق مؤمن لوجود حده فيه .

أقول : اختلف الناس هيهنا فقالت المعتزلة ان الفاسق لا مؤمن ولا كافر واثبتوا منزلة بين المنزلتين وقال الحسن البصري انه منافق وقالت الزيدية انه كافر نعمة وقالت الخوارج انه كافر والحق ما ذهب اليه المصنف (ره) وهو مذهب الامامية والمرجئة وأصحاب الحديث وجماعة الأشعرية من انه مؤمن والدليل عليه ان حد المؤمن وهو المصدق بقلبه ولسانه في جميع ما جاء النبي به موجود فيه فيكون مؤمناً .

المسئلة السادسة عشر : في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

قال: والأمر بالمعروف الواجب واجب وكذا النهي عن المنكر وبالمندوب مندوب سمعا وإلا لزم ما هو خلاف الواقع أو الاخلال بحكمته تعالى .

أقول : الأمر بالمعروف وهو القول الدال على الحمل على الطاعة أو نفس الحمل على الطاعة أو ارادة وقوعها من المأمور ، والنهي عن المنكر هو المنع من فعل المعاصي أو القول المقتضى لذلك أو كراهة وقوعها وانما قلنا ذلك للاجماع على انهما يجبان باليد واللسان والقلب والأخير يجب مطلقاً بخلاف الأولين فانهما مشروطان بما يأتي وهل يجبان سمعاً أو عقلاً اختلف الناس في ذلك فذهب قوم إلى انهما يجبان سمعاً للقرآن والسنة والاجماع وآخرون ذهبوا إلى وجوبهما عقلاً واستدل المصنف (ره) على ابطال الثاني بانهما لو وجبا عقلاً لزم أحد الأمرين وهو اما خلاف الواقع أو الاخلال بحكمته تعالى والتالي بقسميه باطل فالمقدم مثله، بيان الملازمة انهما لو وجبا عقلاً لوجبا على الله تعالى فان كل واجب عقلي يجب على كل من حصل في حقه وجه الوجوب ولو وجبا عليه تعالى لكان إما فاعلاً لهما فكان يلزم وقوع المعروف قطعاً لانه تعالى يحمل المكلفين عليه وانتفاء المنكر قطعاً لأنه تعالى يمنع المكلفين منه وهذا خلاف ما هو الواقع في الخارج وأما غير فاعل لهما فيكون مخلا بالواجب وذلك محال لما ثبت من حكمته تعالى .

قال : وشروطهما علم فاعلهما بالوجه وتجويز التأثير وانتفاء المفسدة .

أقول : شرائط الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ثلاثة (الأول) ان يعرف الآمر والناهي وجه الفعل فيعرف ان المعروف معروف وان المنكر منكر وإلا لامر بالمنكر ونهى عن المعروف (والثاني) تجويز التأثير فلو عرف ان امره ونهيه لا يؤثران لم يجبا (الثالث) انتفاء المفسدة فلو عرف أو غلب على ظنه حصول مفسدة له أو لبعض اخوانه في أمره ونهيه سقط وجوبهما دفعاً للضرر فهذا ما حصل لنا من شرح هذا الكتاب ونحن نسأل الله تعالى ان يجعله ذخراً لنا يوم المعاد وان يوفقنا للرشاد بمنه وكرمه والحمدلله وحده .

فهرس الكتاب

العنوان	الصفحة

الفصل الثاني في الماهية ولواحقها

العنوان	الصفحة

الفصل الثالث في العلة والمعلول وفيه مسائل :

المقصد الثاني في الجواهر والاعراض وفيه فصول :

الفصل الأول في الجواهر وفيه مسائل :

العنوان	الصفحة

الفصل الرابع في الجواهر المجردة وفيه مسائل :

الفصل الخامس : في الاعراض وتنحصر في تسعة وفيه مسائل

العنوان	الصفحة

العنوان	الصفحة

العنوان	الصفحة

العنوان	الصفحة

المقصد السادس في المعاد وفيه مسائل